Народна творчість та етнографія

Folk art and ethnography

Російська етнологія –

Russian ethnology

спецвипуск 2/2010

Черговий спецвипуск журналу – це спільний проект Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України та Інституту етнології та антропології ім. М. М. Миклухи-Маклая РАН.

У рубриках «Російська етнологія в історіографічному контексті», «Культура і побут російського народу: сучасні дослідження», «Етнологія пострадянського простору», «Етнокультурна спадщина народів світу в дослідженнях російських етнологів» читачі журналу можуть ознайомитися з напрямами досліджень та науковими зацікавленнями російських етнологів і антропологів.

Низка статей присвячена вивченню російської культури та побуту як у межах політичних кордонів Росії, так і поза ними. Зокрема, ідеться про країни пострадянського простору, а також Латинської Америки, Африки й Західної Європи.

Російські етнологи порушують питання співіснування, взаємовпливів та перспектив розвитку російських народностей та російських діаспор. Аналізуються виклики та перспективи розвитку різних етнічних груп і національностей в умовах світової глобалізації.

Редакція журналу висловлює щиру подяку за допомогу в створенні номера російським колегам Валерію Тишкову (доктор історичних наук, академік РАН, директор ІЕА РАН), Марині Мартиновій (доктор історичних наук, професор, заступник директора ІЕА РАН) та Ірині Снєжковій (кандидат історичних наук, старший науковий співробітник Центру з вивчення міжетнічних взаємозв’язків ІЕА РАН, професор).

НАЦІОНАЛЬНА АКАДЕМІЯ НАУК УКРАЇНИ
National Academy of Sciences Ukraine
ІНСТИТУТ МИСТЕЦТВОЗНАВСТВА, ФОЛЬКЛОРИСТИКИ ТА ЕТНОЛОГІЇ ім. М. Т. РИЛЬСЬКОГО
Rylsky Institute of Art Studies, Folklore and Ethnology
МІЖНАРОДНА АСОЦІАЦІЯ УКРАЇНСЬКИХ ЕТНОЛОГІВ
International Associaton of Ukrainian Ethnologists

ISSN 01306936
Індекс 74328

Рік заснування 1925
Виходить раз на два місяці

ЗАСНОВНИКИ ЖУРНАЛУ
Національна академія наук України
Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського

Редакція не завжди погоджується з авторами статей
Адреса редакції: 01001 Київ-1, вул. Грушевського, 4
тел. 278-16-36
E-mail: etnolog@etnolog.org.ua
htpp://www.etnolog.org.ua
Свідоцтво про державну реєстрацію друкованого засобу масової інформації
Серія КВ. № 649 від 25.05.94

Формат 60×84/8, 205×290мм
умов. вид. арк. 16,0



I. Російська етнологія в історіографічному контексті

II. Культура і побут російського народу: сучасні дослідження

III. Етнологія пострадянського простору

IV. Етнокультурна спадщина народів світу в дослідженнях російських етнологів

Автори:

Тишков Валерій Олександрович – доктор історичних наук, академік РАН, директор Інституту етнології та антропології ім. М. М. Миклухи-Маклая РАН (далі – ІЕА РАН).

E-mail: tishkov@iea.ras.ru

Коло наукових інтересів: історія, етнологія, соціальна антропологія країн Північної Америки, історіографія, історія міжетнічних взаємозв'язків, питання етнічності, націоналізму, конфліктів та етнічної політики.

Півнєва Олена Анатоліївна – кандидат історичних наук, вчений секретар ІЕА РАН.

E-mail: info@iea.ras.ru

Коло наукових інтересів: етнографія народів Півночі, історична демографія, генеалогічні описи, сучасні етносоціальні процеси, етнічна ідентичність.

Снєжкова Ірина Анатоліївна – кандидат історичних наук, старший науковий співробітник Центру з вивчення міжетнічних взаємозв'язків ІЕА РАН, професор.

E-mail: snezhkova@mail.ru

Коло наукових інтересів: етнічна ідентичність, етнічні переконання, конфесійна проблематика, еліти й етнополітика Росії та України.

Малькова Віра Костянтинівна – доктор історичних наук, провідний науковий співробітник Відділу етнополітичних досліджень ІЕА РАН.

E-mail: veramalk@mail.ru

Коло наукових інтересів: етносоціологія та етнопсихологія міжетнічних взаємозв'язків, діяльність ЗМІ з формування етнічної та громадянської ідентичності, висвітлення міграційних процесів та інших проблем у ЗМІ, ідеологічне формування образів народів, республік та країн, міжетнічна толерантність і конфліктність.

Воробйов Денис Валерійович – кандидат історичних наук, науковий співробітник ІЕА РАН.

E-mail: pakamagan@rambler.ru

Коло наукових інтересів: культура народів Субарктики Нового і Старого Світу.

Булатов Абдулгамід Османович – доктор історичних наук, провідний науковий співробітник Відділу Кавказу ІЕА РАН.

E-mail: gamid2003@rambler.ru

Коло наукових інтересів: етнічні й релігійні процеси, етнополітика.

Суботіна Ірина Олексіївна – кандидат історичних наук, старший науковий співробітник Центру з вивчення міжетнічних взаємозв'язків ІЕА РАН.

E-mail: irinalsu@yandex.ru

Коло наукових інтересів: етнологія гагаузів, етносоціологія, етнодемографія, етнічні міграції, демографічна поведінка, етнорегіональні аспекти адаптації.

Александренков Едуард Григорович – доктор історичних наук, провідний науковий співробітник Центру європейських і американських досліджень ІЕА РАН, професор.

E-mail: ed_alex@mail.ru

Коло наукових інтересів: етнографія Латинської Америки, старожитності Антільських островів, етнічна історія Куби, історія етнографії в Латинській Америці.

Фаїс Оксана Давидівна – кандидат історичних наук, старший науковий співробітник Сектору європейських і американських досліджень ІЕА РАН.

E-mail: atenish@yandex.ru

Коло наукових інтересів: іммігранти в Італії, проблеми толерантності та акультурації в Європі, проблеми етнічних меншин у Європі.

Григор'єва Регіна Антонівна – кандидат історичних наук, провідний науковий співробітник Сектору європейських і американських досліджень ІЕА РАН.

E-mail: grigorieva_r@mail.ru

Коло наукових інтересів: етносоціальні процеси слов'янських народів, етнічна ідентичність слов'янських народів, прикордоння як специфічний етнокультурний простір, етномовні процеси.

Власова Ірина Володимирівна – доктор історичних наук, головний науковий співробітник Відділу етнології російського народу ІЕА РАН, професор.

E-mail: russkie@iea.ras.ru

Коло наукових інтересів: етнічна історія і демографія росіян, формування російської етнічної території та її освоєння, регіональна етнографія росіян.

Листова Тетяна Олександрівна – кандидат історичних наук, старший науковий співробітник Відділу етнології російського народу ІЕА РАН.

E-mail: russkie@iea.ras.ru

Коло наукових інтересів: обрядова культура східних слов'ян, православ'я в самосвідомості східних слов'ян, культура материнства росіян.

Цеханська Кіра Володимирівна – доктор історичних наук, провідний науковий співробітник Відділу етнополітичних досліджень (група релігієзнавства) ІЕА РАН, професор.

E-mail:89150413569@mail.ru

Коло наукових інтересів: традиція вшанування ікон і святих мощей, феномен православної особистості.

Брусіна Ольга Іллівна – кандидат історичних наук, старший науковий співробітник Центру азійських і тихоокеанських досліджень ІЕА РАН, професор.

E-mail: brusina@inbox.ru

Коло наукових інтересів: середньоазійська діаспора і трудові мігранти Росії, звичаєве право мусульманських народів Середньої Азії, слов'янське населення в Середній Азії.

Бутовська Марина Львівна – доктор історичних наук, завідувачка Сектору крос-культурної психології та етології людини ІЕА РАН, професор.

E-mail:m.butovskaya@rambler.ru

Коло наукових інтересів: універсльні моделі поведінки людини, агресія і примирення, ритуали життєвого циклу в традиційних культурах Африки.

Буркова Валентина Миколаївна – молодший науковий співробітник Сектору крос-культурної психології та етології людини ІЕА РАН.

E-mail: v.burkova@rambler.ru

Коло наукових інтересів: ритуали життєвого циклу в традиційних культурах Африки.

Кожановський Олександр Миколайович – кандидат історичних наук, старший науковий співробітник Центру європейських і американських досліджень ІЕА РАН.

E-mail: av151019@comtv.ru

Коло наукових інтересів: етнологія та історія Іспанії і Латинської Америки, феномен етнічності в історії людства, традиційна народна культура, сучасні міграційні процеси.

Анчабадзе Юрій Дмитрович – кандидат історичних наук, провідний науковий співробітник Відділу Кавказу ІЕА РАН, професор.

E-mail: anchibadze@list.ru

Коло наукових інтересів: Етнокультурні та етносоціальні процеси на Кавказі, історія етнографічної науки.

Аргудяєва Юлія Вікторівна – доктор історичних наук, завідувачка Відділу етнографії, етнології і антропології Інституту історії, археології та етнографії народів Далекого Сходу РАН (Владивосток).

E-mail: argudiaeva@mail.ru.

Коло наукових інтересів: етнодемографія, слов'янське населення Російського Далекого Сходу.

Authors:

Tyshkov Valerii – the doctor of historical sciences, the Russian Academy of Sciences academician; the Miklukho-Maklai Institute of Ethnology and Anthropology of the Russian Academy of Sciences (IEA of RAS) director.

E-mail: tishkov@iea.ras.ru.

Area of scientific interests: history, ethnology, social anthropology of North American countries, historiography, history of interethnic relations; the issues of ethnicity, nationalism, conflicts and ethnopolitics.

Pivnieva Olena – the candidate of historical sciences, RAS IEA scientific secretary.

E-mail: info@iea.ras.ru.

Area of scientific interests: North people ethnography, historical demography, genealogical description, modern ethnosocial processes, ethnic identity.

Sniezhkova Iryna – the candidate of historical sciences; RAS IEA, the Center for the Study on Interethnic Relations senior research fellow, professor.

E-mail: snezhkova@mail.ru.

Area of scientific interests: ethnic identity, ethnic convictions, confessional problems, elite and ethnopolitics of Russia and Ukraine.

Malkova Vira – the doctor of historical sciences; RAS IEA the Ethnopolitics Researches Department leading research fellow.

E-mail: veramalk@mail.ru.

Area of scientific interests: ethnosociology and ethnopsychology of the interethnic relations, mass-media activity to form the ethnic and civil identities, coverage of migratory processes and other problems, ideological forming of nation, republic and countries image, interethnic tolerance and conflicts.

Vorobiov Denys – the candidate of historical sciences, RAS IEA research fellow.

E-mail: pakamagan@rambler.ru.

Area of scientific interests: culture of the Old and New Worlds Subarctic nations.

Bulatov Abdulhamid – the doctor of historical sciences; RAS IEA, the Caucasus Department leading research fellow.

E-mail: gamid2003@rambler.ru.

Area of scientific interests: ethnic and religious processes, ethnopolitics.

Subotina Iryna – the candidate of historical sciences; RAS IEA, the Center for the Study on Interethnic Relations senior research fellow.

E-mail: irinalsu@yandex.ru.

Area of scientific interests: the Gagauz ethnology, ethnosociology, ethnodemography, ethnic migrations, demographic behaviour, ethnoregional aspects of adaptation.

Aleksandrenkov Eduard – the doctor of historical sciences; RAS IEA, the Center for the European and American Researches leading research fellow, professor.

E-mail: ed_alex@mail.ru.

Area of scientific interests: Latin America ethnography, the Antilles antiquity, Cuban ethnic history, the history of the Latin American ethnography.

Faiis Oksana – the candidate of historical sciences; RAS IEA, the Center for the European and American Researches senior research fellow.

E-mail: atenish@yandex.ru.

Area of scientific interests: immigrants in Italy, tolerance and acculturation problems in Europe, ethnic minorities' problems in Europe.

Hryhorieva Rehina – the candidate of historical sciences; RAS IEA, the Center for the European and American Researches leading research fellow.

E-mail: grigorieva_r@mail.ru.

Area of scientific interests: the Slavic people ethnosocial processes, the Slavic people ethnic identity, frontier as a specific ethnocultural space, ethnolinguistic processes.

Vlasova Iryna – the doctor of historical sciences; RAS IEA, the Russian People Ethnology Department chief research fellow, professor.

E-mail: russkie@iea.ras.ru.

Area of scientific interests: Russian ethnic history and demography, forming and development of the Russian ethnic territories, the Russians' regional ethnography.

Lystova Tetiana – the candidate of historical sciences; RAS IEA, the Russian People Ethnology Department senior research fellow.

E-mail: russkie@iea.ras.ru.

Area of scientific interests: ritual culture of the Eastern Slavs, Orthodoxy in self-consciousness of the Eastern Slavs, Russian maternity culture.

Tsekhanska Kira – the doctor of historical sciences; RAS IEA, the Ethnopolitics Researches Department (the religion study group) leading research fellow, professor.

E-mail:89150413569@mail.ru

Area of scientific interests: icons and holy relicts adoration tradition, Orthodox personality phenomenon.

Brusina Olha – the candidate of historical sciences; RAS IEA, the Asian and Pacific Researches Centre senior research fellow, professor.

E-mail: brusina@inbox.ru.

Area of scientific interests: Central Asian Diaspora and Russian cabour migrants, Central Asia Muslim people common law, Slavic population in Central Asia.

Butovska Maryna – the doctor of historical sciences; RAS IEA, the Human Cross-Cultural Psychology and Ethology Department head, professor.

E-mail:m.butovskaya@rambler.ru

Area of scientific interests: universal models of person behaviour, aggression and reconciliation, life cycle rituals in traditional cultures of Africa.

Burkova Valentyna – RAS IEA, the Human Cross-Cultural Psychology and Ethology Department junior research fellow.

E-mail: v.burkova@rambler.ru.

Area of scientific interests: life cycle rituals in tradition cultures of Africa.

Kozhanovskyi Oleksandr – the candidate of historical sciences; RAS IEA, the Center for the European and American Researches senior research fellow.

E-mail: av151019@comtv.ru.

Area of scientific interests: Spanish and Latin American ethnology and history, ethnic phenomenon in the human history, traditional national culture, modern migrational processes.

Anchabadze Yurii – the candidate of historical sciences; RAS IEA, the Caucasus Department leading research fellow, professor.

E-mail: anchibadze@list.ru.

Area of scientific interests: ethnocultural and ethnosocial processes in the Caucasian region, history of ethnography.

Arhudiaieva Yuliia – the doctor of historical sciences; RAS, the Institute of History, Archaeology and Ethnography of Far Easterner (Vladyvostok), the Ethnography, Ethnology and Anthropology Department head.

E-mail: argudiaeva@mail.ru.

Area of scientific interests: ethnodemography, Slavic population of Russian Far East.

Нове в дослідженнях Інституту етнології та антропології ім. М. М. Миклухи-Маклая РАН

Валерій Тишков,
Олена Півнєва

39(470):061.1ІЕА РАН

Valerii Tyshkov, Olena Pivnieva. The New Discoveries of the Miklukho-Maklai Institute of Ethnology and Anthropology (Russian Academy of Sciences)
The trends and main results of the Institute of Ethnology and Anthropology scientific activities during the last 5 years are elucidated in the article. Delineated are the achievements in the domestic and foreign thematics exploration and the international standards fulfilment as well as underlined is the value of the interdisciplinary and applied studies.

Keywords: ethnology general theory, the Russians, the nations of Russia, world nations, anthropology, ethnosociology, ethnological examination.

Валерий Тишков, Елена Пивнева. Новое в исследованиях Института этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН
В статье освещены направления и основные результаты научной деятельности ИЭА РАН. Исчерпывающе охарактеризированы достижения в разработке отечественной и зарубежной тематики, выполнение международных проектов. Подчёркнуто значение междисциплинарных и прикладных исследований.

Ключевые слова: общая теория этнологии, русские, народы России, народы мира, антропология, этносоциология, этнологическая экспертиза.

Метою цієї статті є ознайомлення читачів з основними результатами наукової діяльності Інституту етнології та антропології РАН [1] протягом останніх п'яти років. Для формування ширшого уявлення про Інститут слід спочатку надати його коротку характеристику. Інститут етнології та антропології РАН – провідний дослідницький центр у галузі етнології, соціально-культурної та фізичної антропології в Росії. У різний час в Інституті працювали такі видатні вчені, як С. П. Толстов, С. О. Токарев, М. М. Чебоксаров, Ю. В. Бромлей, М. Й. Косвен, П. І. Кушнер, М. Г. Левін, В. В. Бунак, Г. Ф. Дебец, В. П. Алексєєв та інші, які зробили істотний внесок у розвиток етнологічної і антропологічної науки. Сьогодні в ІЕА РАН працюють близько ста сімдесяти співробітників, до яких належать також усесвітньо відомі вчені.

Основними напрямками наукової діяльності Інституту є розроблення теорії та історії етнологічної і антропологічної науки, етнології російського народу, інших народів Росії та суміжних країн. Досліджується походження й етнокультурна самобутність народів світу. Вивчаються фізична (біологічна) антропологія та еволюція людини, релігієзнавство, кроскультурна психологія та етносоціологія, медична антропологія й гендерні дослідження, аудіовізуальна антропологія. Один з найважливіших напрямів діяльності Інституту – прикладні дослідження та експертні роботи, що стосуються сучасних етнополітичних процесів, стану культури та самосвідомості народів Росії, моніторингу етнічних конфліктів.

Основу для наукових праць співробітників Інституту формують матеріали, зібрані під час польових досліджень, які здійснюються в багатьох регіонах Російської Федерації й за кордоном, разом із ученими та етнологічними установами країн і регіонів, які вивчаються (щорічно відбувається приблизно шістдесят-сімдесят експедиційних колективних та індивідуальних виїздів). В експедиційно-польовій роботі увага приділяється як історико-етнографічним проблемам, так і стану сучасної культури, а також соціально-культурним адаптаціям основного й мігрантського населення. Багато спільних проектів здійснюється разом із науковими установами країн ближнього зарубіжжя (Україна, Білорусь, Туркменистан, Грузія, Азербайджан, Вірменія, Молдова, Литва, Латвія), з науковими організаціями Польської, Угорської, Сербської, Чорногорської, В'єтнамської академій наук, а також із закордонними дослідницькими центрами й окремими вченими США, Франції, Німеччини, Швеції, Китаю, Монголії та інших країн.

Результати наукових досліджень публікуються в монографіях і збірниках статей (в Інституті щорічно виходить понад п'ятдесят книг і біля п'ятисот наукових статей), а також у періодичних і серійних виданнях: «Этнографическое обозрение», «Народы и культуры», «Расы и народы», «Этнографическая библиотека», «Полевые исследования ИЭА РАН», «Вестник антропологии», «Бюллетень Сети этнологического мониторинга и раннего предупреждения конфликтов», «Этнополитическая ситуация в России и сопредельных государствах. Ежегодный доклад Сети этнологического мониторинга», «Исследования по прикладной и неотложной этнологии» [2].

Інститут має у своєму розпорядженні багаті та різноманітні архівні матеріали, серед яких – оригінальні колек-

ції Товариства любителів природознавства, антропології та етнографії при Московському університеті за період 1870–1920 років, Архівна колекція М. М. Миклухи-Маклая, особисті фонди видатних етнографів: М. М. Чебоксарова, С. О. Токарева, Н. Г. Левіна, В. В. Богданова, Ю. П. Петрової-Аверкієвої та ін. Значну частину архівних справ формують експедиційні матеріали Інституту 1940–1990 років. Унікальні етнографічні, археологічні та антропологічні колекції містяться в чотирьох музейних підрозділах ІЕА РАН. Це матеріали з етнографії народів Росії, країн Азії, Америки, Австралії й Океанії, Африки (на їх основі в Інституті діє постійна експозиція «Культури народів світу»); це результати археологічних розкопок у Середній Азії (знахідки датуються від X тисячоліття до н. е. до пізнього середньовіччя, у колекціях: знаряддя праці та зброя, кераміка, прикраси). В Інституті є багата колекція портретів-реконструкцій, що забезпечують наочне розуміння антропологічного типу людей минулих історичних епох, інші матеріали з антропології давнього та сучасного населення Росії та світу.

Музейні та архівні колекції ІЕА РАН використовуються в експозиційній та освітній діяльності (Інститут бере участь у педагогічному процесі більше тридцяти вищих навчальних закладів і шкіл Москви та інших міст Росії, а також зарубіжних країн). Здійснюється популяризація і трансляція наукових знань засобами візуальних технологій, зокрема, на центральних телеканалах Росії. Упродовж останніх років відреставровано багато архівних фільмів і знято нові стрічки з етнології, антропології та археології, традиційної культури народів світу [3]. Створено електронний фотоархів Інституту із забезпеченням зовнішнього доступу до багатих зібрань фотографій, накопичених більш ніж за століття експедиційної етнографічної діяльності вітчизняних учених. Серед найважливіших відзначимо проект, над яким Інститут працює разом з науковими установами Росії та країн СНД від початку 1990-х років, – створення багатотомної історико-етнографічної серії «Народы и культуры». Після видання в 1950–1960-х роках серії «Народы мира» це перший дослідницький і видавничий проект такого масштабу. Головні переваги серії полягають у тому, що в ній подано повно сучасну інформацію про ту чи іншу етнічну спільноту, а основними авторами текстів є вчені, які представляють ці народи. Різноманітні відомості, які містяться в книгах, зумовлюють важливість зазначених публікацій для управлінської практики, для системи вищої та середньої освіти, а також для широкого кола читачів. Протягом останніх років серія поповнилася черговими фундаментальними томами, що присвячені прибалтійсько-фінським народам, тюркським народам Криму й Сибіру, абхазам, бурятам, народам Західного та Північно-Східного Сибіру [4]. За жанром і науковою важливістю до цих томів подібні авторські узагальнюючі монографії, які нещодавно побачили світ, присвячені вірменському та обсько-угрським (ханти й мансі) народам [5].

Значний інтерес для широкого кола фахівців і громадськості становлять нові енциклопедичні видання, зокрема «Народы России. Атлас культур и религий» [6]. У праці вміщено сучасну інформацію про народи Росії, їхню історію, традиційну культуру, релігії. Докладні карти створюють уявлення про характер розселення етнічних спільнот, масштаби поширення основних конфесій і традиційних вірувань у Росії, що дозволяє отримати різнобічні знання про розмаїття етнокультурної мозаїки російського суспільства.

Серію етнографічних альбомів ІЕА РАН поповнили книги, присвячені питанням традиційного мистецтва росіян Європейської Півночі, народів Західного та Північно-Східного Сибіру [7]. Вони містять цінний ілюстративний матеріал, який створює уявлення про різноманітність і багатство культури народів Росії та можуть бути важливим джерелом вивчення етнокультурної спадщини. Неабияке освітнє значення має цикл праць, присвячених народним традиціям, а також святково-обрядовій культурі, народним знанням, художнім промислам і ремеслам, господарським практикам, традиціям харчування та ін. [8]

Помітний внесок здійснено в розроблення загальнотеоретичних проблем етнології та суміжних з нею дисциплін [9]. Насамперед переглянуто панівну у вітчизняному суспільствознавстві теорію етносу та її політичні впливи, запропоновано нове трактування феномену етнічності, висунуто низку фундаментальних концептуальних положень і теоретичних новацій, пов'язаних із природою феномену етнічності, основами устрою багатоетнічних держав, державного ладу Росії, зі стратегією та механізмами національної політики [10]. Багато є новаторського в досвіді вивчення сучасних етногенетичних міфів, який виявляє мобілізуючу роль образів минулого в етнополітичному процесі, особливо за ескалації міжетнічної напруги [11]. Уперше у вітчизняній науці здійснено спробу аналізу варіативності націоналізму, його політичного значення й символічної ролі в сучасних суспільствах [12].

Досягнуто успіху в публікації джерел та введенні до наукового обігу класичної спадщини [13]. Видано кілька книг про життєвий шлях і наукову спадщину видатних учених, які помітно вплинули на розвиток етнології та антропології в нашій країні в XX ст. [14] Значну увагу було приділено виданню російською мовою праць зарубіжних учених [15].

Вітчизняна тематика

Значну роль у дослідженнях Інституту має вітчизняна проблематика, яку розробляють у таких відділах: етнології російського народу, народів Півночі та Сибіру, Кавказу. У працях останніх років особливу увагу приділяють міграційним рухам та адаптації росіян у зонах пізнього розселення, їхньому соціально-культурному статусу, трансформаціям в історико-культурному розвитку, етнічним аспектам формування нової громадянської ідентичності [16]. Важливою є двотомна колективна монографія «Русские Рязанского края», яка стала підсумком багаторічних експедиційних досліджень, музейних і архівних пошуків, здійснених співробітниками Інституту в Рязанському краї [17]. Ще в одній фундаментальній праці «Очерки русской народной

культуры» досліджено формування світогляду, історичної пам'яті, багатовікового народного досвіду та знань російського народу[18]. Помітний внесок здійснено до комплексного розроблення теми «Русские за рубежом»[19].

У вивченні Півночі та Сибіру особливе наукове та прикладне значення мало розроблення питань, пов'язаних із сучасним станом корінних нечисленних народів Півночі, Сибіру й Далекого Сходу, із проблемами їх адаптації до нових соціально-економічних і політичних умов[20], а також із правовими аспектами сучасного життя[21]. Особливу увагу було приділено питанню практичної реалізації наукових розробок у сучасній суспільній практиці. Як приклад можна назвати незалежну експертну доповідь, присвячену нечисленним народам Півночі, Сибіру й Далекого Сходу. У ній не лише вміщено аналіз проблем, але й запропоновано стратегію багатоваріантного саморозвитку в рамках так званої «культурнозорієнтованої модернізації» замість традиціоналістичних охоронних настанов на основі державного патерналізму й культурного ізоляціонізму, які тривалий час були панівними. Багато зроблено в дослідженні проблем соціальної організації народів Сибіру[22], значний обсяг праць був пов'язаний із вивченням і публікацією епічної спадщини сибірських аборигенів[23].

Здійснено роботу, пов'язану з архівними матеріалами ІЕА РАН, у результаті якої вийшли у світ п'ять випусків раніше закритих для публікації так званих «доповідних записок» 1950– початку 1990-х років, написаних співробітниками Інституту для партійних чи державних інстанцій за підсумками експедиційних виїздів до Російської Півночі. Сьогодні ці документи стали цінними джерелами, що засвідчують вплив управлінських рішень на життєдіяльність північних народів[24].

Вивчалися проблеми традиційних інститутів, етноісторична та культурна спадщина народів Кавказу[25]. Дослідження етнокультурного розвитку народів регіону в умовах сучасних глобалізаційних процесів виявило, що в кавказьких соціумах, громадська думка яких у цілому налаштована проти агресивних інноваційних впливів, наслідки глобалізації мають суперечливий характер. Одним із механізмів протистояння вважається вірність традиції, у якій убачають порятунок від незрозумілої та ворожої стихії глобалізації. Водночас багато сторін сучасного кавказького життя зазнало суттєвих змін, причому не тільки у сфері матеріального й господарського побуту, але й у соціонормативній культурі. Це свідчить про наявність у кавказьких соціумах певних адаптативно-селективних механізмів, які актуалізовані в сучасній соціальній практиці[26]. Уперше розглянуто проблему шаманства та досліджено різновиди шамансько-магічної практики в народів Дагестану. Значну увагу приділено ролі суфійського фактора в становленні та розвитку сучасної етнополітичної ситуації в Кавказькому регіоні[27].

На основі матеріалів Урало-Поволжя виявлено різні форми взаємної соціокультурної адаптації в етнічно змішаних поселеннях[28]. Розроблено нові принципи підходу до аналізу процесів еволюції сільських поселень. Цей підхід дозволяє подолати недоліки двох протилежних поглядів: звичайної практики аналізу еволюції мережі сільських поселень, яка не враховує етнічного фактора, і поширеної в етногеографії традиції оперувати винятково «етнічними територіями», не враховуючи ні реальної мережі поселень із усталеними між ними господарськими, культурними, побутовими та іншими зв'язками, ні природно-географічних умов, ні транспортних комунікацій, ні адміністративних кордонів[29].

Закордонна тематика

До сфери зацікавлень належала етнокультурна ситуація в прикордонних територіях. Наприклад, разом з українськими та білоруськими колегами виконано проекти з проблем українсько-білорусько-російського прикордоння. Предметом вивчення стали регіональні особливості в демографічній, мовній, конфесійній сферах, ландшафтно-топографічна та архітектурно-планувальна своєрідність організації середовища життєдіяльності, культурна специфіка, а також ідентичність населення цих територій і роль кордонів у її формуванні[30]. Спільно з українськими колегами проведено дослідження міжетнічного сприйняття (на прикладі вивчення образів Росії та України українською та російською молоддю)[31]. Здійснено аналіз ролі української та російської еліт, ЗМІ, підручників з історії двох країн у формуванні цих образів[32].

Одним із важливих напрямів досліджень стало спільне з французькими етнологами й антропологами обговорення проблем ідентичності та націєтворення в європейських країнах, а також мультикультурної природи сучасних націй. У цьому контексті було вивчено проблему сучасних категорій і понять у науці й суспільно-політичній практиці, яку використовують відносно різних груп не лише в процесі власне досліджень, але й під час опитувань (зокрема при переписах населення). Ця категоризація населення справляє конструктивний вплив на самосвідомість людей, створюючи узагальнені категорії на зразок «меншини», «мігранти» і та ін.[33]

Значну частину праць із європеїстики було присвячено сучасним тенденціям у динаміці етнокультурних рис Європи під впливом інтеграційних процесів, глобалізації та міграції населення. Результатом польових досліджень соціально-антропологічного характеру в різних регіонах Європи, численних інтерв'ю, аналізу юридичних актів і статистичних даних стала тритомна праця «Европейская интеграция и культурное многообразие»[34]. На основі європейських матеріалів зроблено оригінальні висновки про роль громадянського суспільства в інтеграції етнічно змішаного середовища. Докладно описано та вивчено історично зумовлені «відцентрові» й «доцентрові» тенденції в змінах етнічної культури, а також сформовані на їх основі культурні моделі поведінки, які відображено в громадських інститутах (соціальні групи, їхнє середовище, інститути комунікації), у знаковій сфері (ідеологія, символіка, культурні коди, ментальність, картина світу), у практиці повсякденної поведінки (звичаї, ритуали, обряди, церемонії, етикет, норми поведінки, стереотипи поведінки, зокрема міжетнічні)[35].

У ході вивчення народів Америки було розглянуто широке коло питань, пов'язаних із владою як соціокультурним феноменом – проблемами історичної типології потестарних і державних структур, питаннями походження та історичної динаміки ранніх форм соціальної стратифікації, еволюції владно-управлінських функцій та ієрархічних структур у державах різного типу [36]. На основі значного масиву етнографічних даних (зокрема, враховуючи польові матеріали, зібрані в Австралії) досліджено форми соціальної організації в мисливців і збирачів Австралії, Африки та Південної Азії, запропоновано оригінальні підходи до вивчення проблем соціальної еволюції [37].

Звернено увагу на процеси перетворень у соціальних нормах і культурі народів Центральної Азії, простежено етапи та фактори цих перетворень, механізми й шляхи модернізації. Розгляд центральноазійського досвіду модернізації дозволив, зокрема, дослідити теоретичну проблему нерівномірності розвитку різних суспільств, відповісти на питання про особливості процесів модернізації в мусульманських країнах, а також вивчити своєрідність характеристик радянської та пострадянської модернізації. Отримано нові дані, що пов'язані з проблемами етногенезу й етнічної історії, матеріальної, духовної культури, сучасних етнічних та етнополітичних процесів у народів Середньої Азії та Казахстану [38].

Міждисциплінарні дослідження

За традиційною для інституту «хорезмійською» тематикою вивчено становлення ранньосередньовічного та середньовічного суспільств в низині Амудар'ї та проблеми культурних процесів у північних районах Ахеменідської імперії в IV ст. до н. е. [39] Як продовження Хорезмської експедиції здійснюються спільні з казахськими колегами розкопки головної пам'ятки IX–X ст. н. е. в низині Сирдар'ї (городище Джанкет), за підсумками п'ятирічних досліджень підготовано колективну монографію [40]. Отримано нові матеріали щодо етногенезу народів Прикаспійського й Північнокавказького регіонів наприкінці I – на початку II тисячоліття. Співробітники Інституту здійснили розкопки ранньосередньовічної пам'ятки Пор-Бажин (Тува), виявивши унікальні матеріали, пов'язані з ранньосередньовічною історією Євразії. Продовжено археологічні й антропологічні дослідження в складі Маргіанської археологічної експедиції під керівництвом В. І. Саріаніді, пов'язані з пам'яткою періоду бронзи Гонур-Депе.

Накопичено значну інформацію в галузі фізичної антропології [41]. На вищому рівні знань, завдяки використанню нових методик, таких як антропоестетика, антропогенетика й демографія, антропоекологія, досліджувалися адаптаційні, міграційні та метисаційні механізми в процесі формування сучасного населення Євразії [42]. Запропоновано новий підхід до аналізу проблем еволюції людини та її предків [43].

Здійснюються роботи, пов'язані з проблемами антропологічної реконструкції (упродовж 2004–2008 років виконано двадцять дві скульптурні та дев'яносто чотири графічні реконструкції). Матеріалом для багатьох реконструкцій стали археологічні знахідки з розкопок поховань давньої людини на території РФ та інших країн. Особливо слід відзначити виконані впродовж останніх років реконструкції скульптурних зображень історичних діячів Казахстану (у рамках державної програми Казахстану). Результати наукової пластичної реконструкції демонструються на виставках, висвітлюються в пресі. Те, як виглядали наші предки на різних етапах свого розвитку, засвідчує, наприклад, книга-альбом Г. В. Лебединської «Облик далёких предков» [44], у якій уміщено ілюстрації двохсот сорока дев'яти графічних і скульптурних реконструкцій, виконаних за методом, розробленим М. М. Герасимовим і його школою.

Успішно розробляється новий теоретичний напрям еволюційної антропології – етологія людини, пов'язаний з пошуком універсалій людської поведінки, з аналізом еволюційних засад і механізмів агресії та примирення, родинного й реципрокного альтруїзму, статевої поведінки та вибору статевого партнера, просторової поведінки людини. У працях останніх років розкрито важливість еволюційних складових у соціальній поведінці сучасної людини та в її невербальній комунікації [45].

Здійснювалися кроскультурні дослідження соціально-психологічних процесів у сучасному суспільстві, психологічної адаптації представників традиційних культур до модернізації способу життя [46]. Виконано оригінальне теоретично-емпіричне дослідження впливу культури (цінностей, тимчасової орієнтації, рівня релігійності) та соціального капіталу (довіри й громадянської ідентичності) на соціально-економічний розвиток суспільства. Запропоновано новий культурно-специфічний підхід до групування цінностей, за допомогою якого простежено вплив культури на соціально-економічні установки росіян [47].

Етносоціологи Інституту зосередили зусилля на аналізі сучасних етносоціальних процесів у їх варіантності, взаємодії та конкретних проявах у різних сферах життя. Останні публікації демонструють нове розуміння соціальної структури сучасних народів, процесів модернізації та реетнізації культури, сприяють осмисленню національних відносин як індикатора соціально-етнічного розвитку пострадянського суспільства [48]. Уведено до наукового обігу матеріали масштабних етносоціологічних досліджень, присвячених аналізу етнорегіональних аспектів адаптації населення Росії та країн СНД до реалій сучасного життя. Отримано нові дані щодо формування етнічної та конфесійної, гендерної та сімейної, регіональної та громадянської ідентичності, виявлено чинники їх функціонування, а також визначено їхню роль у сучасних адаптаційних процесах [49].

Тривало вивчення особливостей конструювання гендерної ідентичності, гендерних стереотипів і їх проявів у різних етнічних та конфесійних середовищах, а також історії повсякденності в побуті різних соціальних груп, антропології вікових відмінностей з урахуванням впливу гендерного й етнічного чинників. Особливу увагу впродовж останніх років приділяли виявленню гендер-

них змін у російському суспільстві та зарубіжних країнах. Одним з найважливіших результатів став висновок про те, що сучасна гендерна революція, не знищуючи зумовлених статевим диморфізмом природних статевих відмінностей, означає різке ослаблення гендерної поляризації. Цей процес є глобальним і простежується на трьох рівнях: суспільного розподілу праці, нормативного канону маскулінності й фемінінності та індивідуальних психологічних рис і самосвідомості[50].

Розроблялися різні аспекти теми «Етнічна екологія» як міждисциплінарної галузі досліджень, яка передбачає комплексне вивчення процесів взаємодії народів (етносів) або окремих їх частин із природним та соціально-культурним середовищем методами етнографічної, демографічної, антропологічної, географічної, медико-біологічної наук[51].

Співробітниками Інституту проведено аналіз релігійної ситуації в окремих регіонах сучасної Росії, а також країнах ближнього й далекого зарубіжжя. Вивчалися православ'я, протестантизм, іслам, буддизм, іудаїзм, так звані «нові релігії», традиційні вірування та пов'язані з ними проблеми людського мислення, взаємодія етнічних традицій з різними конфесіями, взаємозв'язок національних і конфесійних проблем у суспільстві[52]. Було розроблено теоретичні питання в рамках цього напряму. Ареною для їх обговорення є, зокрема, щорічна науково-богословська конференція «Наследие Серафима Саровского и судьбы России», яку організовує Фонд Серафима Саровського й різні наукові організації. Інститут етнології та антропології РАН бере організаційну та творчу участь у цих заходах, допомагає у виданні матеріалів конференцій[53].

Прикладні дослідження

Прикладні дослідження Інституту етнології та антропології РАН, пов'язані із забезпеченням практичних потреб російського суспільства й держави, здійснюються за такими основними напрямами: вивчення на замовлення державних міністерств і відомств, наукове консультування держструктур, соціологічні та експертні дослідження, розроблення проектів нормативних правових документів федерального рівня, етнологічна експертиза. У рамках цієї статті ми маємо можливість висвітлити лише деякі найбільш суттєві результати цієї роботи.

У практичній діяльності зі стабілізації етнополітичної ситуації в пострадянському просторі застосовують досвід та інформацію експертів створеної в 1993 році на базі Інституту Мережі етнологічного моніторингу. Отримані на основі щоквартального моніторингу дані про рівень суспільно-політичної напруженості в регіонах Російської Федерації об'єднуються у зведені таблиці й формують загальноросійські тренди. Динамічні ряди рейтингу конфліктності публікуються в щорічних доповідях[54], бюлетенях[55], методологію та методику подано в спеціальній монографії[56]. Система етнологічного моніторингу висвітлює стан етнічних відносин у дванадцяти пострадянських державах і сорока суб'єктах Російської Федерації. На підставі даних моніторингу та матеріалів комплексних досліджень розроблено систему рекомендацій щодо вдосконалення державної етнічної політики Російської Федерації[57], написано колективну монографію прикладного характеру, орієнтовану на ознайомлення державних осіб з етнокультурною ситуацією в російській частині Кавказу[58].

Вивчалася роль культурних стереотипів у поширенні упереджень і расистських поглядів у масовій свідомості[59]. Перший російський досвід вивчення проблеми «нових етнічних груп» з метою вдосконалення етнічної політики в Російській Федерації висвітлено в праці «Новые этнические группы в России»[60], у якій на основі значного матеріалу досліджень, здійснених у багатьох регіонах країни, показано механізми ускладнення етнокультурного середовища, громадські та політичні реакції, які відповідають цьому процесу[61].

2009 року Інститут етнології та антропології РАН підготував спеціальну доповідь для Ради Європи «Статус и поддержка языкового разнообразия в Российской Федерации» у зв'язку з перспективами ратифікації Росією Європейської хартії регіональних мов або мов меншин. Спільно з Міністерством регіонального розвитку Російської Федерації, Представництвом Європейської Комісії в Росії в рамках Спільної програми «Национальные меньшинства в России: развитие языков, культуры, СМИ и гражданского общества» було розроблено низку рекомендацій з питань імплементації Хартії.

У межах прикладних досліджень здійснено оцінку процесу та результатів Усеросійського перепису 2002 року (питання фіксації соціальної ідентичності населення: громадянство, мовна та етнічна належність, осілість); аналіз впливу політичних і громадських дебатів, присвячених питанням соціальної ідентичності, на суспільну свідомість. Опубліковано три колективні монографії– єдині в Росії і за кордоном фундаментальні джерела з проблем Усеросійського перепису 2002 року. Основні положення проведених досліджень використано Федеральною службою державної статистики (Росстат) для розроблення програми Всеросійського перепису населення 2010 року.

Головним доказом актуальності й потрібності знань і методів етнологічної науки для вироблення основних засад управління суспільством і державою стала робота ІЕА РАН у межах реалізації цільових програм «Москва многонациональная: формирование гражданской солидарности, культуры мира и согласия» та «Столица многонациональной России». У публікаціях, присвячених підсумкам проекту, висвітлено етнокультурні процеси в московському мегаполісі, охарактеризовано складність взаємної адаптації москвичів-старожилів і мігрантів, особливості взаємодії юних москвичів різних національностей[62]. Виявлено проблемні ситуації в міжкультурній взаємодії в столиці та розроблено механізми підвищення ефективності міжконфесійного й міжетнічного діалогу в молодіжному середовищі[63]. Проблемам поліпшення міжетнічних відносин у російській столиці й у Росії в цілому, присвячено серію публікацій, які розкривають актуальну і гостру проблему, пов'язану з діяльністю російських ЗМІ[64].

У рамках федеральної цільової програми «Формирование установок толерантного сознания и профилактика экстремизма в российском обществе» здійснено науково-методичну розробку та апробацію активних методів підготовки школярів до ефективного міжетнічного й міжконфесійного діалогу. Розроблено програми занять з етнології народів Росії для школярів, програми та методи тренінгу міжкультурної взаємодії для школярів старших класів та студентів коледжів, а також інструкції для вчителів та вихователів із практичними порадами та науково-методичними поясненнями. Підготовано й опубліковано комплект науково-методичної літератури з освітнього курсу та тренінгу[65]. Праці містять аналіз соціально-психологічних проблем розвитку етнічної ідентичності, етнічних стереотипів та упереджень у дітей і підлітків, а також теорії та методи зменшення впливу стереотипів і упереджень, практичні програми поліпшення міжетнічних відносин у сфері освіти.

Значну увагу було приділено розробленню методологічних концепцій і практичних рекомендацій для популяризації етнологічної науки. Проблеми полікультурної освіти, міжкультурної комунікації з погляду етнолога вивчено, наприклад, у праці «Мир традиций и межкультурное общение. В помощь школьному учителю»[66]. У ній опубліковано вибрані лекції з етнології, які можуть стати в пригоді при підготовці уроків народознавства, а також у шкільних курсах зі світовії художньої культури та історії.

Уцілому етнологічна наука упродовж останніх років продемонструвала значні досягнення. Справляє враження новизна та різноманітність тематики, прихильність до класичних етнографічних методів отримання нового знання та висока продуктивність і скромність переважної більшості науковців. Важливу роль упродовж цих років відігравали додаткові можливості, що їх найактивніші вчені отримували через систему грантів двох фондів підтримки наукових досліджень: Російського гуманітарного наукового фонду та Російського фонду фундаментальних досліджень. Підтримка цими фондами ініціативних та видавничих проектів, експедиційних робіт, наукових конференцій і поїздок їх учасників у багато разів перевищувала всі інші зовнішні джерела фінансування нашої гуманітарної науки.

У запропонованій статті розглянуто праці Інституту етнології та антропології РАН і роботи, виконані спільно з ученими інших наукових і вузівських центрів. Однак етнологія та антропологія успішно розвиваються й у інших наукових установах, а також у вузівських колективах, особливо на небагатьох кафедрах етнології, соціально-культурної та фізичної антропології. У сфері соціально-культурної антропології або на межі наук почали успішно працювати історики, лінгвісти, соціологи, психологи, політологи та культурологи. Справжніми загальноросійськими оглядами стану нашої науки в масштабах усієї країни стали регулярні конгреси етнологів і антропологів Росії, які проходять раз на два роки. Уже відбулося вісім таких конгресів. Опубліковані матеріали останніх конгресів створюють вражаючу картину сучасної етнології з усіма її досягненнями та проблемами[67].

Примітки

[1] Постановою Президії АН СРСР від 15 лютого 1933 року в Ленінграді було створено Інститут антропології, археології та етнографії АН СРСР, з якого пізніше утворився в Москві Інститут етнографії АН СРСР, перейменований згодом в Інститут етнології та антропології РАН. Сучасна повна назва інституту – Установа Російської академії наук Ордена Дружби народів Інститут етнології та антропології ім. М. М. Миклухи-Маклая (ІЕА РАН).

[2] Основні підсумки діяльності та списки публікацій інституту містяться в щорічних звітах ІЕА РАН (М., 2003–2009).

[3] «Летопись моржового клыка» (2004), «Охотники студеных берегов» (2004), «Люди Берингова пролива» (2005), «Костяной берег Севера» (2006), «Сокровища чуванцев» (2006), «Странники тумана» (2006), «Наследники таймырских шаманов» (2006), «Лики времени» (2007), «Герасимов. Уроки мастерства» (2007), «Страна рукотворных камней» (2007), «Добро пожаловать в Энурмино!» (2007), «Наедине с волками» (2008), «Тайны древних гробниц» (2008); ін.

[4] Прибалтийско-финские народы / Отв. ред. Е. И. Клементьев, Н. В. Шлыгина. – М., 2003; Тюркские народы Крыма: Караимы. Крымские татары. Крымчаки / Отв. ред. С. Я. Козлов, Л. В. Чижова. – М., 2003; Буряты / Отв. ред. Л. Л. Абаева, Н. Л. Жуковская. – М., 2004; Народы Западной Сибири / Отв. ред. И. Н. Гемуев, В. И. Молодин, З. П. Соколова. – М., 2005; Тюркские народы Сибири / Отв. ред. Д. А. Функ, Н. А. Томилов. – М., 2006; Абхазы / Отв. ред. Ю. Д. Анчабадзе, Ю. Г. Аргун. – М., 2007; Тюркские народы Восточной Сибири / Отв. ред. Д. А. Функ, Н. А. Алексеев. – М., 2008; Народы Северо-Востока Сибири / Отв. ред. Е. П. Батьянова, В. А. Тураев. – М., 2009.

[5] *Тер-Саркисянц А. Е.* История и культура армянского народа с древнейших времен до начала XIX в. – М., 2005; *Соколова З. П.* Ханты и манси. Взгляд из XXI века. – М., 2009.

[6] Народы России. Атлас культур и религий / Под ред. А. В. Журавского, О. Е. Казьминой, В. А. Тишкова. – М., 2009.

[7] *Дмитриева С. И.* Традиционное искусство русских Европейского Севера. – М., 2006; *Соколова З. П.* Народы Западной Сибири. Этнографический альбом. – М., 2007; *Тишков В. А.* Тундра и море. Чукотско-эскимосская резьба по кости. – М., 2008.

[8] Баня и печь в русской народной традиции / Отв. ред. В. А. Липинская. – М., 2003; *Морозов И. А., Слепцова И. С.* Круг игры: Праздник и игра в жизни севернорусского крестьянина (конец XIX – начало XX в.). – М., 2004; Хлеб в народной культуре: Этнографические очерки / Под ред. С. А. Арутюнова, Т. А. Ворониной. – М., 2004; Хмельное и иное: напитки народов мира / Отв. ред. С. А. Арутюнов, Т. А. Воронина. – М., 2008; *Фролова А. В.* Русский праздник. Традиции и инновации в праздниках Архангельского Севера XX – начала XXI века / Отв. ред. М. Ю. Мартынова. – М., 2009.

[9] *Губогло М. Н.* Концептуально-понятийное переоснащение этнической проблематики в научных исследованиях и политической практике. – М., 2004; *Артемова О. Ю.* Охотники/собиратели и теория первобытности. – М., 2004; Антропология на пороге III тысячелетия. – Т. 1–2. – М., 2004; *Белик А. А.* Историко-теоретические проблемы психологической антропологии. – М., 2005; Междисциплинарные исследования в контексте социально-культурной антропологии. – М., 2004; Этноэкологические исследования. – М., 2004; *Пушкарева Н. Л.* Гендерная теория и историческое знание. – СПб., 2007; ін.

[10] *Тишков В. А.* Реквием по этносу: Исследования по социально-культурной антропологии. –

М., 2003; *Тишков В. А.* Этнология и политика. – 2-е изд. доп. – М., 2005.

[11] *Шнирельман В. А.* Войны памяти: мифы, идентичность и политика в Закавказье. – М., 2003; *Шнирельман В. А.* Быть аланами: интеллектуалы и политика на Северном Кавказе в XX веке. – М., 2006.

[12] Национализм в мировой истории / Отв. ред. В. А. Тишков, В. А. Шнирельман. – М., 2007.

[13] Россия в Калифорнии. Русские документы о колонии Росс и российско-калифорнийских связях, 1803–1850 / Составление и подготовка издания: А. А. Истомин, Дж. Р. Гибсон, В. А. Тишков. – М., 2005; *Иванова Л. А.* Куковская коллекция Петербургской Кунсткамеры: проблемы источниковедения и атрибуции. – М., 2005; *Миллер Г. Ф.* История Сибири / Отв. ред. С. И. Вайнштейн и Е. П. Батьянова. – М., 2005; *Виноградов Г. С.* Этнография детства и русская народная культура в Сибири / Сост., коммент., аннотированный именной и географический указатели А. А. Сириной и О. А. Акулич. – М., 2008.

[14] Репрессированные этнографы / Отв. ред. Д. Д. Тумаркин. – М., 2003; Выдающиеся отечественные этнологи и антропологи XX века / Отв. ред. В. А. Тишков, Д. Д. Тумаркин. – М., 2004; *Тишков В. А.* Наука и жизнь. Разговоры с этнографами. – СПб., 2008.

[15] *Малиновский Б.* Избранное: Динамика культуры. – М., 2004; *Уайт Л.* Избранное: Эволюция культуры. – М., 2004; *Эванс-Причард Э.* Теории примитивной религии. – М., 2004; *Шлее Г.* Управление конфликтами: теория и практика. – М., 2004; *Годелье М.* Загадка дара. – М., 2007; *Шеффер И.* Лапландия. – М., 2008; *Райхл К.* Тюркский эпос: Традиции, формы, поэтическая структура. – М., 2008; ін.

[16] Мировоззрение и культура севернорусского населения / Отв. ред. И. В. Власова. – М., 2006; *Буганов А. В., Громыко М. М.* О воззрениях русского народа. – 2-е изд. – М., 2007; Русские: история и этнография / Ред. И. В. Власова, В. А. Тишков. – М., 2008; *Кузнецов С. В.* Хозяйственные, религиозные и правовые традиции русских конца XIX – начала XXI в. – М., 2008; Очерки русской народной культуры / Отв. ред. И. В. Власова. – М., 2009.

[17] Русские Рязанского края / Отв. ред. С. А. Иникова. – М., 2009. – Т. 1–2.

[18] Очерки русской народной культуры / Отв. ред. и сост. И. В. Власова. – М., 2009.

[19] *Нитобург Э. Л.* Русские в США: История и судьбы, 1870–1970: Этноисторический очерк. – М., 2005; Святыни русского зарубежья в США / Авт.-сост. и отв. ред. Т. В. Таболина. – М., 2006; Живет душа России: неизвестные страницы русского зарубежья / Отв. ред. и сост. Т. В. Таболина. – М., 2007. – Вып. 2.

[20] В поисках себя: Народы Севера и Сибири в постсоветских трансформациях / Отв. ред. Е. А. Пивнева, Д. А. Функ. – М., 2005; Практика постсоветских адаптаций народов Сибири / Отв. ред. Д. А. Функ, Х. Бич, Л. Силанпяя. – М., 2006; Этнокультурное взаимодействие и социокультурная адаптация народов Севера России / Отв. ред. В. И. Молодин, В. А. Тишков, сост. Е. А. Пивнева. – М., 2006; *Миссонова Л. И.* Уйльта Сахалина: большие проблемы малочисленного народа. – М., 2006.

[21] Сборники под редакцией Н. И. Новиковой: Олень всегда прав. Исследования по юридической антропологии. – М., 2003; Право в зеркале жизни. Исследования по юридической антропологии. – М., 2006; Люди Севера. Права на ресурсы и экспертиза. – М., 2008.

[22] *Батьянова Е. П.* Род и община у телеутов в XIX – начале XXI века. – М., 2007.

[23] *Функ Д. А.* Миры шаманов и сказителей (комплексное исследование телеутских и шорских материалов). – М., 2005.

[24] Серия публикаций под общим названием «Этнологическая экспертиза» под редакцией З. П. Соколовой и Е. А. Пивневой.

[25] *Калоев Б. А., Цаллагова З. Б.* Осетины. – М., 2005; *Цулая Г. В.* Силуэты Грузии. – М., 2007; *Аршба С. Г.* Народная медицина абхазов / Отв. ред. Ю. Д. Анчабадзе. – М., 2007.

[26] Северный Кавказ: профилактика конфликтов / Ред. А. Айрапетян, Ю. Анчабадзе, А. Булатов, Л. Соловьева. – М., 2008.

[27] *Булатов А. О.* Формы шаманско-магической практики у народов Дагестана в конце XIX – XX вв. – Пущино, 2004; *Булатов А. О.* Суфизм на Северо-Восточном Кавказе. История и трансформации. – М., 2006.

[28] «Мы и как удмурты, и как чуваши...»: Исследование межэтнического взаимодействия и взаимной социально-культурной адаптации в этнически смешанных селениях Урало-Поволжья (по материалам экспедиции 2006 года) / Отв. ред. А. Д. Коростелев. – М., 2007.

[29] Опыт взаимодействия и взаимной адаптации в этнически смешанных селениях Урало-Поволжья. Сб. статей / Отв. ред. А. Д. Коростелев. – М., 2009.

[30] *Григорьева Р. А., Касперович Г. И.* Население белорусско-русского пограничья: демография, язык, этническая идентификация. – Минск, 2004; Белорусско-русское пограничье / Отв. ред. Р. А. Григорьева, М. Ю. Мартынова. – М., 2005.

[31] Россия и Украина: этнополитические аспекты взаимодействия / Отв. ред. И. А. Снежкова, Л. В. Остапенко. – М., 2009.

[32] Элиты России и Украины: особенности становления и взаимодействия / Отв. ред. И. А. Снежкова. – М., 2009.

[33] Диалоги об идентичности и мультикультурализме / Под ред. Елены Филипповой и Ронана Ле Коадика. – М., 2005; Этнические категории и статистика. Дебаты в России и во Франции / Ред. Е. И. Филиппова. – М., 2008.

[34] Европейская интеграция и культурное многообразие региона / Отв. ред. М. Ю. Мартынова. – М., 2009. – Ч. 1–3.

[35] *Фаис-Леутская О. Д.* Модернизация в Сардинии и этно-культурные трансформации. – М., 2003; *Иванова Ю. В.* Труды и праздники албанских крестьян. – М., 2004; *Любарт М. К.* Семья во французском обществе. – М., 2005; Меняющаяся Европа. Проблемы этнокультурного взаимодействия / Отв. ред. М. Ю. Мартынова. – М., 2006; *Рыжакова С. И., Завьялова М. В.* Этнические образы и стереотипы: по результатам сравнительного исследования среди молодёжи Латвии и Литвы (1999–2003). – М., 2008; Наша повседневная жизнь. Антропологические исследования учёных России и Сербии / Под ред. М. Мартыновой и Д. Радойчич. – М., 2008.

[36] Власть в аборигенной Америке. Проблемы индеанистики / Отв. ред. А. А. Бородатова, В. А. Тишков. – М., 2006.

[37] *Артемова О. Ю.* Колено Исава. Охотники, собиратели, рыболовы (опыт изучения альтернативных социальных систем) / Отв. ред. В. А. Попов. – М., 2009.

[38] Ферганская долина: этничность, этнические процессы, этнические конфликты / Отв. ред. С. Н. Абашин и В. И. Бушков. – М., 2004; *Горшунова О. В.* Узбекская женщина. Социальный статус, семья, религия. По материалам Ферганской долины. – М., 2006; *Абашин С. Н.* Национализмы в Средней Азии: в поисках идентичности. – СПб., 2007.

[39] Калалы-Гыр 2. Культовый центр в Древнем Хорезме IV–II вв. до н. э. / Отв. ред. Б. И. Вайнберг. – М., 2004.

[40] Материалы Джанкентской археологической экспедиции. Итоги работ 2005–2009 гг. (в печати).

[41] Антропология ногайцев. Материалы по изучению историко-культурного наследия Северного Кавказа / Отв. ред. М. М. Герасимова. – М., 2003; *Рыкушина Г. В.* Палеоантропология карасукской культуры. – М., 2007; *Ходжайов Т. К.* Население позднефеодальной Бухары. – М., 2007; *Ходжайов Т. К., Мамбетуллаев М. М.* Раннесредневековый некрополь Куюккала. – М., 2008; *Васильев С. В., Зубов А. А., Герасимова М. М., Халдеева Н. И., Боруцкая С. Б.* Доисторический человек: морфология и проблемы таксономии. – М., 2008. – Ч. II; *Ходжайов Т. К., Громов А. В.* Палеодемография Средней Азии. – М., 2009.

[42] *Халдеева Н. И.* Антропоэстетика. Опыт антропологических исследований. – М., 2004; *Спицына Н. Х.* Демографический переход в России. Антропогенетический анализ. – М., 2006.

[43] *Зубов А. А.* Палеоантропологическая родословная человека. – М., 2004.

[44] *Лебединская Г. В.* Облик далёких предков. – М., 2006.

[45] *Бутовская М. Л.* Язык тела: природа и культура. – М., 2004; Агрессия и мирное сосуществование: универсальные механизмы контроля социальной напряженности у человека. – М., 2006; *Бутовская М. Л., Дьяконов И. Ю., Ванчатова М. А.* Бредущие среди нас.

Нищие в России и странах Европы, история и современность. – М., 2007; *Морозов И. А., Бутовская М. Л., Махов А. Е.* Обнажение языка (кросс-культурное исследование семантики древнего жеста). – М., 2008; Человек в прошлом и настоящем: поведение и морфология. – М., 2008.

46 *Татарко А. Н., Козлова М. А., Лебедева Н. М.* Психологические исследования социокультурной модернизации. – М., 2008; *Скоробогатая А. А.* Этническая идентичность и межкультурное взаимодействие в Северной Башкирии. – М., 2008.

47 *Лебедева Н. М., Татарко А. И.* Ценности культуры и развитие общества. – М., 2007.

48 Див., напр.: *Арутюнян Ю. В.* Трансформация постсоветских наций. – М., 2003.

49 *Губогло М. Н.* Идентификация идентичности. Этносоциологические очерки. – М., 2003; В лабиринтах самоопределения и самоутверждения. Этническая мобилизация национальных меньшинств / Отв. ред. М. Н. Губогло. – М., 2003; *Губогло М. Н.* Русский язык в этнополитической истории гагаузов. – М., 2004; Постсоветская Хакасия. Трансформационные процессы и этнорегиональные модели адаптации / Отв. ред. М. Н. Губогло, Л. В. Остапенко. – М., 2005; *Губогло М. Н.* Именем языка. Очерки этнокультурной и этнополитической истории гагаузов. – М., 2006; Траектории деинфантилизации. Из опыта этнорегиональных исследований. – М.; Ижевск, 2006; Гастарбайтерство. Факторы выталкивания и притяжения / Сост. Н. А. Дубова, общ. ред. М. Н. Губогло. – М., 2006; *Остапенко Л. В., Субботина И. А., Бодруг И. Т.* Молдова на пути к гражданскому обществу. Социально-экономическое неравенство этнорегиональных групп и технологии его преодоления. Информационно-аналитический бюллетень. – М., 2007. – Вып. 1; Этнорегиональные модели адаптации к условиям трансформирующегося общества. Постсоветский опыт / Отв. ред. М. Н. Губогло. – М., 2008; Гастарбайтерство. Факторы адаптации / Сост. Н. А. Дубова, под общ. редакцией М. Н. Губогло. – М., 2008; Курсом развивающейся Молдовы / Сост. М. Н. Губогло, Н. А. Дубова, Л. В. Федотова, под ред. М. Н. Губогло. – М., 2009; ін.

50 «Мужское» в традиционном и современном обществе // Мужской сборник / Сост. И. А. Морозов, Отв. ред. Д. В. Громов, Н. Л. Пушкарёва. – М., 2004. – Вып. 2; *Котовская М. Г.* Очерки тендерной истории. События, факты, современность. – М., 2004; «А се грехи злые, смертные». Русская семейная и сексуальная культура глазами историков, этнографов, литераторов, фольклористов, правоведов и богословов XIX – начала XX века / Отв. ред. Н. Л. Пушкарева. – М., 2004. – Кн. 1–3; *Кон И. С.* Сексуальная культура в России. Клубничка на березке. – М., 2005; *Кон И. С.* Междисциплинарные исследования. Социология. Психология. Сексология. Антропология. Ростов-на-Дону, 2006; Мужчина в экстремальной ситуации // Мужской сборник / Сост. И. А. Морозов, Отв. ред. Н. Л. Пушкарева. – М., 2007. – Вып. 3; *Котовская М. Г.* Семья в XXI в.: Государство, гендер, воспитание детей. – М., 2007; *Шалыгина Н. В.* Кризис семьи в эмиграции. – М., 2007; *Кон И. С.* 80 лет одиночества. – М., 2008; Гендерное равноправие в России / Отв. ред. Н. Л. Пушкарева. – СПб., 2008; *Котовская М. Г., Шалыгина Н. В.* Гендерные мифы массового сознания. – М., 2008; Гендер и религия / Отв. ред. И. М. Семашко. – М., 2009; *Пушкарёва Н. Л., Муравьёва М. Г, Новикова Н. В.* Женская и гендерная история Отечества X–XXI вв. – М., 2009; *Кон И. С.* Мужчина в меняющемся мире. – М., 2009; *Кон И. С.* Мальчик – отец мужчины. – М., 2009.

51 Этноэкологические исследования. Сборник к 80-летию со дня рождения В. И. Козлова / Ред. Н. А. Дубова, Н. И. Григулевич, Н. А. Лопуленко, А. Н. Ямсков. – М., 2004; Этноэкологические аспекты духовной культуры / Ред. В. И. Козлов, А. Н. Ямсков, Н. И. Григулевич. – М., 2005; Современная сельская Абхазия: социально-этнографические и антропологические исследования / Ред. Н. А. Дубова, В. И. Козлов, А. Н. Ямсков. – М., 2006; Этническая экология: народы и их культура / Ред. Н. А. Дубова, Л. Т. Соловьёва. – М., 2008; Этнос и среда обитания. Сборник этноэкологических исследований к 85-летию В. И. Козлова / Ред. Н. И. Григулевич, Н. А. Дубова (Отв. ред.), А. Н. Ямсков. – М., 2009. – Т. 1–2.

52 Женщина и возрождение шаманизма: постсоветское пространство на рубеже тысячелетий / Отв. ред. В. И. Харитонова. – М., 2005; *Харитонова В. И.* Феникс из пепла? Сибирский шаманизм на рубеже тысячелетий. – М., 2006; *Ожиганова А. А., Филиппов Ю. В.* Новая религиозность в современной России: учения, формы и практики. – М., 2006 (див. також публикації матеріалів міжнародних конференцій з проблем інтердисциплінарних досліджень шаманізму та інших традиційних вірувань і практик, під редакцією В. І. Харитонової); Буддизм: каноны, история, искусство / Отв. ред. Н. Л. Жуковская. – М., 2006; Религия в истории и культуре монголоязычных народов России / Отв. ред. Н. Л. Жуковская. – М., 2008; Влияние религии на общество и личность / Отв. ред. А. А. Велик. – М., 2007; *Цеханская К. В.* Иконопочитание в традиционной культуре. – М., 2004; *Громыко М. М.* Святой праведный старец Феодор Кузьмич Томский – Александр I Благословенный. Исследование и материалы к житию. – М., 2007.

53 Наследие Серафима Саровского и судьбы России / Отв. ред. Т. А. Воронина, О. В. Кириченко, М. А. Кулькова. – Нижний Новгород, 2005; Россия в духовных поисках современного мира / Отв. ред. Т. А. Воронина, О. В. Кириченко, М. А. Кулькова. – Нижний Новгород, 2006; Возрождение православных монастырей и будущее России / Отв. ред. О. В. Кириченко, Т. А. Воронина. – Нижний Новгород, 2007; Православная церковь и государство в исторической судьбе России / Отв. ред. Т. А. Воронина, Е. В. Тростникова. – Нижний Новгород, 2008; Правовой статус ислама на Северном Кавказе / Сост. И. Л. Бабич. – М., 2004; *Ярлыкапов А. А.* Ислам у степных ногайцев. – М., 2008.

54 Этнополитическая ситуация в России и сопредельных государствах в 2008 году. Ежегодный доклад Сети этнологического мониторинга и раннего предупреждения конфликтов / Ред. В. А. Тишков, В. В. Степанов). – М., 2009. Доповідь публікується щорічно, попередні випуски називалися «Этническая ситуация и конфликты в странах СНГ и Балтии. Ежегодный доклад Сети этнологического мониторинга и раннего предупреждения конфликтов».

55 Щорічно випускається по шість випусків «Бюллетеня Сети этнологического мониторинга и раннего предупреждения конфликтов».

56 *Тишков В. А., Степанов В. В.* Измерение конфликта. – М., 2004.

57 Российская нация: Становление и этнокультурное многообразие / Под ред. В. А. Тишкова. – М., 2008.

58 Российский Кавказ. Книга для политиков / Под ред. В. А. Тишкова. – М., 2007.

59 *Шнирельман В. А.* Лица ненависти (антисемиты и расисты на марше). – М., 2005; *Шнирельман В. А.* Очерки современного расизма. – Петрозаводск, 2006.

60 Новые этнические группы в России. Пути гражданской интеграции / Под ред. В. В. Степанова, В. А. Тишкова. – М., 2008.

61 Новые этнические группы в России. Пути гражданской интеграции / Под ред. В. В. Степанова, В. А. Тишкова. – 2-е изд. – М., 2009.

62 *Арутюнян Ю. В.* Москвичи глазами этносоциолога. – М., 2006; *Арутюнян Ю. В.* Москвичи. Настоящее и будущее. Социологическое исследование. – М., 2007; Молодежь Москвы. Адаптация к многокультурности / Отв. ред. М. Ю. Мартынова, Н. М. Лебедева. – М., 2007; *Остапенко Л. В., Субботина И. А.* Москва многонациональная. Старожилы и мигранты. Вместе или врозь. – М., 2007; *Шнирельман В. А.* «Чистильщики московских улиц»: скинхеды, СМИ и общественное мнение. – М., 2007; ін.

63 Молодые москвичи. Кросскультурное исследование» / Отв. ред. М. Ю. Мартынова, Н. М. Лебедева. – М., 2008.

64 *Малькова В. К.* Москва – многокультурный мегаполис. – М., 2004; *Малькова В. К.* Этнические аспекты журналистики: Из опыта анализа российской прессы. – М., 2004; *Малькова В. К.* «Не допускается разжигание межнациональной розни...». Из опыта анализа российской прессы. – М., 2005; *Малькова В. К.* Полиэтничная Москва в начале нового тысячелетия. Как видит и показывает ее столичная пресса. – М., 2007; ін.

65 Толерантность и культурная традиция / Отв. ред. М. Ю. Мартынова. – М., 2002; В мире жить – с миром жить / Авт.-сост. Н. А. Лопуленко, М. Ю. Мартынова. – М., 2002; Идентичность и толерантность /

Отв. ред. Н. М. Лебедева. – М., 2002; Этническая толерантность в поликультурных регионах России / Отв. ред. Н. М. Лебедева, А. Н. Татарке. – М., 2002; Диагностика толерантности в СМИ / Отв. ред. В. К. Малькова. – М., 2002; *Малькова В. К., Тишков В. А.* Этничность и толерантность в СМИ. – М., 2002; Межкультурный диалог: Курс лекций по проблемам межэтнического и межконфессионального взаимодействия / Под ред. В. А. Тишкова, М. Ю. Мартыновой, Н. М. Лебедевой. – М., 2003; *Лебедева Н. М., Стефаненко Т. Т., Лунева О. В.* Межкультурный диалог в школе. – Кн. 1. Теория и методология. – М., 2004; *Лебедева Н. М., Лунева О. В., Стефаненко Т. Г.* Тренинг этнической толерантности для школьников. Учебное пособие для студентов психологических специальностей. – М., 2004; *Лебедева Н. М., Стефаненко Т. Т., Лунева О. В.* Межкультурный диалог в школе. – М., 2004. – Кн. 2. Программа тренинга; ін.

66 *Мартынова М. Ю.* Мир традиций и межкультурное общение. В помощь школьному учителю. – М., 2004.

67 VI Конгресс этнографов и антропологов России: тезисы докладов (Санкт-Петербург, 28 июня – 2 июля 2005 г.). – СПб., 2005; VII Конгресс этнографов и антропологов России: доклады и выступления (Саранск, 9–14 июля 2007). – Саранск, 2007; VIII Конгресс этнографов и антропологов России: тезисы докладов (Оренбург, 1–5 июля 2009). – Оренбург, 2009.

Переклад Григорія Щербія

Народна культура в працях Відділу етнології російського народу Інституту етнології та антропології РАН 1960–2000-х років

Ірина Власова

УДК 39(470+571)+061.1ІЕАРАН:06.055.2"1960/2000"

Iryna Vlasova. The Folk Culture in the Works of the Russian Academy of Sciences Institute of Ethnology and Anthropology (Department of the Russian People Ethnology) in the 1960s – 2000s

On a spectrum of the sources shown are the history and specifics of the folk culture researches carried out by the scientists of the Russian Academy of Sciences Institute of Ethnology and Anthropology (Russian branch). There is an attention to the peculiarities of Russian folk culture becoming during the evolving of the Russians as an ethnos. The author has analysed in detail the different scientific trends and approaches applying to the ethnographical researches during the period and has also characterized the new investigational subjects such as regional ethnography, Russian city ethnography, definite strata ethnography, and Russian people's some groups ethnography.

Keywords: ethnographical researches, ethnographical development, Russian ethnography, regional ethnography, Russian city ethnography, definite strata ethnography, Russian people's some groups ethnography, mentality, folk culture, folk mentality.

Ирина Власова. Народная культура в трудах Отдела этнологии русского народа Института этнологии и антропологии РАН 1960–2000-х годов

В статье на основании широкого круга источников освещается история и специфика изучения народной культуры в трудах Русского отдела Института этнологии и антропологии РАН 1960–2000-х годов. Значительное внимание уделяется особенностям становления русской народной культуры в ходе многовекового развития русских как народа. Детально проанализированы различные научные направления и методы, использовавшиеся в этнографическом изучении на протяжении исследуемого периода, а также охарактеризовано изучение таких новых тем, как региональная этнография, этнография русского города, этнография отдельных сословий, этнография отдельных групп русского народа.

Ключевые слова: этнографическое изучение, этнокультурное развитие, русская этнография, региональная этнография, этнография русского города, этнография отдельных сословий, этнография отдельных групп русского народа, менталитет, народная культура, народное сознание.

Попередником сучасного Російського відділу (або Відділу етнології російського народу) ІЕА РАН був Східнослов'янський сектор, створений у 1943 році в московському відділенні інституту. У Ленінграді (нині – у Музеї антропології і етнографії (Кунсткамера) ім. Петра Великого) працювала ленінградська група сектору. Діяльність цих груп розрізнялася як за своїм характером, так і з погляду географії. Крім польових і наукових досліджень, ленінградці займалися музейною роботою та етнографічним музеєзнавством, оскільки до складу цього відділення інституту входив музей[1]. До 1960-х років їхня робота сконцентровувалася на вивченні етнографії Російської Півночі й Північного Заходу СРСР, на відміну від москвичів, що традиційно займалися етнографією росіян у різних регіонах РРФСР і в деяких союзних республіках.

Саме на 1960-ті роки припадає посилення інтересу до народної культури. В інституті здійснювалося широкомасштабне дослідження російського народу і народів зарубіжних країн, і почали виходити праці серії «Народи світу»[2]. Існувала ще одна відмінність у роботі ленінградців і москвичів: перші відтоді зосередили свою увагу на різноманітних аспектах обрядової культури східних слов'ян, вікової специфіки російської традиційної культури і сучасної молодіжної субкультури. У московському секторі розгорнулося багатоаспектне вивчення народної культури на всій території розселення росіян.

Звернення до аналізу народної культури було зумовлено тим, що повноцінні дослідження етнографи змогли почати лише з 1960-х років. З того часу всебічно досліджуються різні питання російської етнографії, її маловивчені проблеми, уточнюються твердження попередників, створюється більш точна типологізація форм народної культури.

Вирішення проблем становлення й розвитку народної культури протягом багатьох віків стало особливо привабливим і необхідним, починаючи з післявоєнних 1940-х років. Такий інтерес «живився» деякими аспектами буття народу, зокрема його культурою.

Російський народ, найчисленніший у сучасному слов'янському світі, пройшов довгий, іноді болісний, історичний шлях, який в історико-культурному розвитку людства, в історії цивілізації став унікальним. Вихідною точкою і постійним фактором у формуванні народу і його культури були міграції, що не припинялися з XII ст. Їх наслідком стало розширення території проживання. Це спричинило освоєння різних природно-

кліматичних зон і, крім того, складні процеси розвитку власне народу.

Для розуміння поступу російської народної культури важливою є проблема асиміляції народів, яка й до сьогодні приваблює лінгвістів, антропологів, етнологів, зокрема асиміляція слов'янами/росіянами предків фіно-угрів. Останні залишили у спадок слов'янським поселенцям окремі антропологічні риси, величезну гідро- й топонімічну термінологію, а також елементи своїх вірувань і знань.

Міграції у свою чергу сприяли процесам консолідації в середовищі народу, а в результаті його пристосування до місцевих умов – виробленню регіональних і локальних рис господарської культури, психічного складу населення; при дисперсному розселенні сусідство з іншими народами впливало також і на його фізичний вигляд. Під час такого багатовікового розселення склалися окремі історико-культурні групи росіян, яким були притаманні як загальноросійська культурна єдність, мова, так і свої етнокультурні особливості [3]. Загальне – регіональне – локальне, їх співвідношення, що виникло історично, простежується в культурному розвитку народу дотепер.

Підсумком міграційних та етнічних процесів було становлення росіян як народу зі своєю культурою. На це впливало географічне, природне і людське середовище. Саме культура є «створеним людьми штучним середовищем», «системою координат, у якій діють покоління, що змінюють одне одного» з їх ціннісною орієнтацією або настроєм [4].

Міграції та етнічні процеси у XX ст., за радянських часів, супроводжувались активними контактами росіян з іншими народами, приводили до деякої асиміляції, змішувань, утворення етнозмішаного населення, і при цьому росіяни зберігали «відчуття співжиття» з представниками інших етносів [5]. Під час міграцій, починаючи з 1960-х років, швидкими темпами розвивалась урбанізація, збільшувалася чисельність городян, скорочувалася кількість сільського населення, почалася деетнізація росіян, у тому числі й завдяки новій спільності – «радянському народу» з переважанням російськомовності, але не російської побутової культури. У кінці XX ст. втрачали єдність з народом росіяни близького й далекого зарубіжжя. У таких умовах послаблювалася етнічна свідомість росіян [6].

Для етнокультурної історії росіян упродовж усього її розвитку характерним є збереження локальної різноманітності форм традиційної культури, притаманних ще феодальному періоду. Потім відбувалося нашарування різночасових пластів, які відобразили багатоманітність культурних зв'язків. Від післяпетрівського часу дедалі очевидніше проступали світські риси в культурі, а пізніше культура верхів і міських жителів почала відходити від традицій, що мали етнічне забарвлення. Їх носієм залишалося селянство [7].

Культура як будь-який живий організм змінюється. Вона не зникає, доки живі носії культурних традицій; трансформації в ній відбуваються завжди – чи то розвиток унаслідок певних суспільних, соціальних змін, чи адаптація в іншому середовищі [8]. Однак неможливо відродити первозданну традиційну культуру, коли б і хто цим не займався, тому що вона стає «нашаруванням» усіх нововведень і не завжди відповідає реаліям сьогодення. Усі ці нововведення з'являються в результаті осмисленої діяльності людей, які адаптуються до умов, що змінюються, і самовиражаються в цій діяльності. У різні кризові періоди виникає «тенденція її відродження», але, найімовірніше, можливий інший шлях – переосмислення таких аспектів народної культури, які доцільні, корисні і виправдані практичним досвідом, і тоді вони перетворюються на нові життєздатні цінності. Оскільки культура, її цінності перебувають у постійному розвитку, то самосвідомість її творців стає відображенням усіх виниклих на цьому шляху соціокультурних зв'язків.

Проте в розвитку культури міг відбуватися й занепад. При цьому в людей з'являлися нові мотивації і ціннісні орієнтири, змінювалось усвідомлення своєї діяльності і взаємодії з навколишнім середовищем, утім, частіше змінювалася форма вираження традиційних настанов, а не їх зміст. Така зміна відбувалася в переломні моменти історії [9].

Етнічна консолідація в радянський період призводила до зникнення культурно-побутових відмінностей окремих складових єдиного російського етносу. Зберігалися відмінності за статтю і віком, за місцем проживання (міські й сільські), а також пов'язані з природно-кліматичними умовами та видами діяльності [10].

Усі ці процеси та явища в етнокультурному розвитку росіян враховувалися і принагідно «розкривались» у дослідженнях спеціалістів з російської етнографії Інституту етнології і антропології РАН. Були вироблені підходи й аспекти для вивчення російської народної культури. Багато з них використовувались уже кілька десятиліть тому, але й донині вони не втратили своєї значимості, адже з їх допомогою досліджуються маловивчені й невивчені питання етнографії росіян.

Починаючи з 1960-х років, етнографію росіян можна визначити як історичну етнографію, спрямовану на вивчення історико-культурного розвитку російського народу. Основною проблемою було створення більш точної, ніж раніше, типології народної культури, її окремих форм і видів. Вивчалась як матеріальна культура, так і духовна. Першорядне значення й дотепер має проблема співвідношення в культурі загальноросійського – регіонального – локального, оскільки, розглядаючи глибше це співвідношення, можна підійти до визначення історико-культурних ареалів і етнокультурного розвитку населення регіонів, земель, країв тощо в різні історичні епохи аж до сучасності. Річ у тім, що народна культура росіян, де б вони не проживали, зберігала свій загальноросійський характер, незважаючи на те що в ній вироблялася регіональна своєрідність і безліч локальних варіантів. Створюючи типологію російської народної культури, дослідники стали дедалі більше звертати увагу на згадане співвідношення загальноросійське – регіональне – локальне, позаяк таким шляхом можна було виявити цілі культурні ареа-

ли, що формувалися протягом усього історичного розвитку народу на тій величезній території, яку заселили й освоїли росіяни. Такі дослідження актуальні й сьогодні, адже за чисельністю й територією, яку вони займають, росіяни є найчисленнішим народом у Росії, мають складну етнічну й соціальну історію, багату культуру, у вивченні якої зрозуміло зовсім не все.

Цим дослідженням сприяв новий методологічний підхід, який почали застосовувати від 1960-х років. Таким підходом стало залучення для вивчення культурної багатоманітності російського народу не тільки етнографічних джерел, але й даних суміжних наукових дисциплін – історії, археології, лінгвістики (діалектології, ономастики), фольклористики, фізичної антропології, психології. З'явилася можливість зіставлення культурних ареалів, виявлених за етнографічними джерелами, з ареалами за даними археології, діалектології, антропології тощо, що сприяє вирішенню ряду питань етногенезу й етнічної історії росіян, бо в цих проблемах досі «відкриваються» дедалі нові аспекти, які потребують окремого дослідження. Комплексне застосування різноманітних джерел для вивчення культурних явищ у житті народу актуальне й тепер, адже в цьому вивченні існують «білі плями».

Російська етнографія 1960-х, та й 1970-х років, дотримуючись такого наукового напряму і нового підходу для вирішення завдань, поповнилася низкою фундаментальних досліджень [11]. У цих працях було створено класифікацію форм традиційної російської культури (народного житла, костюма, харчування, господарських занять, святкової та обрядової культури), вироблено поняття «господарсько-культурного типу», показано загальноросійський характер культури на всій етнічній території росіян, а також її багатоманітність (локальні варіанти), яка склалася в кожній місцевості.

Починаючи з 1970-х років, вивчення історико-культурного розвитку росіян було спрямоване на дослідження нових тем. Такими темами стали: регіональна етнографія, етнографія російського міста, етнографія окремих станів, етнографія окремих груп російського народу. Особливо важливого значення надавали регіональній етнографії. Вона, як і раніше, залишалася переважно «селянською», бо саме ця культура зберігала тип культури землеробів, ким і були за своїм походженням росіяни. Вибір регіонів був зумовлений їх місцезнаходженням у різних природних зонах, своєрідністю етнічної історії населення в них, різним соціально-економічним розвитком. Досліджувалися такі регіони: Європейська (Російська) Північ; Південноросійський регіон (Чорнозем'я); Центрально-Промисловий район; Поволжя; Урал; Західноросійський край, а також заселені росіянами області Прибалтики, Білорусії, України і Молдавії; Північний Кавказ; Сибір; Далекий Схід; Середньоазійський регіон. Культурний розвиток росіян у цих регіонах відбувався під впливом численних факторів і набував різноманітних форм, але зберігався й загальноросійський тип культури.

Поряд з регіональною етнографією, у 1970-х роках набула розвитку так звана «міська етнографія». Своєрідність російського міста, його виникнення і розвиток, сільське середовище, звідки воно черпало людські ресурси, формування міської культури, взаємодія і взаємовплив міської і сільської культури, їх вплив на професійну культуру, яка розвивалася, – це неповний перелік аспектів, якими займалася «міська етнографія». Вивчаючи міську культуру, більше уваги приділяли культурі робітників, менше – міщанській і культурі інших верств міста.

Крім станового складу росіян, інтерес викликала їх етнічна, локальна, конфесійна різноманітність. У ході багатовікової історії російського етносу в його середовищі постійно виникали різні дрібні утворення. Вони виникали на різній основі, в різні історичні періоди, набували специфічної культурної традиції, зберігали чи втрачали її при найрізноманітніших контактах і зв'язках або при їх відсутності, але найголовніше – мали свою, притаманну їм самосвідомість. До таких груп росіян належать, наприклад, *козаки* (служиві); *помори* Російської Півночі (які відрізнялися від північних росіян лише своїми господарськими заняттями); *старообрядці* різних напрямів і поглядів (які мали відмінне від загальної маси православного населення віросповідання); *камчадали, гурани, російські устьїнці (індигірці)*, що мають у своєму складі, крім російського, й інші етнічні компоненти, та багато інших. Ці групи мали або мовні відмінності (говори, діалекти), або різну культуру (як матеріальну, так і духовну), або відрізнялися від решти своїм зовнішнім виглядом (антропологічним типом), але всі вони усвідомлювали себе частиною єдиного російського народу. Наприкінці 1970-х років були опубліковані праці з регіональної, міської проблематики, з етнографії станів і окремих груп народу [12].

У 1980-х роках усі ці напрями російської етнографії продовжували розвиватися. До регіонів, які вивчаються, додалися Російська Північ (більш поглиблене, ніж раніше, її вивчення), Центральний район, Рязанський край, Північне Приуралля, західноросійські області. Там проводилося глибоке монографічне обстеження як на основі польових експедиційних матеріалів, так і різноманітних писемних джерел, опублікованих і архівних, а також із залученням у ряді випадків матеріалів інших дисциплін (діалектології, антропології, археології, фольклористики). Дослідження стали поповнюватися новими тематичними розробками. Головні з них – це питання православної віри і ролі православ'я в усіх сферах життєдіяльності росіян; питання світогляду, історичної пам'яті і народної свідомості в цілому і їх відображення в традиційній культурі. Більш часткові питання: суспільний побут і суспільна свідомість; сім'я і сімейний побут; правова культура (особливо дещо забуте звичаєве право); святково-обрядова культура. Публікації на такі теми почали з'являтися в кінці 1980-х, а багато навіть у 1990-х і на початку 2000-х років. Тоді ж почали розроблятися нові аспекти російської етнографії, котрим зараз приділяють значну увагу. До них належать питання народної свідомості, менталітету і ментальності (соціально-психологічних стереотипів), пов'язані з народною свідо-

містю і зумовлені культурними традиціями; питання гендерної культури (для етнографії – це жіноча, чоловіча, дитяча, молодіжна та інші культури).

Найважливішим досягненням тих років виявилось написання узагальнювальних праць про російський народ і його культуру, а також про окремі російські регіони, які увійшли в серію видань «Народи і культури», розпочату Інститутом етнології і антропології РАН на заміну серії «Народи світу», що виходила в 1960-х роках. Хоча робота над фундаментальною працею «Росіяни» (серія «Народи і культури») почалась у 1980-х роках, вона була опублікована в кінці 1990-х років і витримала чотири видання до 2004 року. Така сама доля і в інших видань з російської етнографії, початих у 1980-х роках[13].

Виявлення історико-культурних ареалів і сучасної культурної ситуації в російських регіонах, здійснюване і тепер, важливе в той момент, коли в суспільстві триває пошук історичних, політичних і культурних орієнтирів для подальшого розвитку Росії. Вирішення проблеми становлення і розвитку народних традицій, досвіду і знань дозволяє визначити роль росіян і їх вклад у спільний культурний спадок різноетнічного населення країни і відповісти на актуальні запити суспільства, пов'язані зі зростанням етнічної свідомості, взаємовідносинами з іншими народами, із завданнями подолання кризового стану в усіх сферах життєдіяльності росіян. Загалом це допоможе зрозуміти процес становлення й розвитку самого етносу, його характеру, способу життя, психології, світогляду, усвідомлення себе як частини людського суспільства.

Розгляд актуальних сучасних проблем, важливих у суспільному, геополітичному та культурному аспектах, включає багато напрямів: як відомих і тих, що торкаються всіх сторін матеріальної і духовної культури, так і нових, а саме:

1. Динаміка і характер розселення росіян і освоєння ними територій.

2. Їх демографічний стан в різні епохи в різних регіонах. Цей напрям набуває особливого значення в наші дні у зв'язку з демографічною кризою та вжиттям заходів і прийняттям законів для її подолання.

3. Усі види культури життєзабезпечення, у вивченні якої зараз накреслилися нововведення: уточнення типології різних культурних форм, виявлення культурних комплексів окремих етнографічних груп і станів, розгляд культурних традицій як консолідуючих явищ у середовищі народу, що відображають різні види народної свідомості, які свідчать про формування певної ідентичності і змін у ній.

4. Село і місто: головні та другорядні комунікації в їх історичному розвитку. Значення цього напряму в сучасному розгляді культури важливе для подолання кризових явищ в аграрній сфері.

5. Сім'я і суспільство. Накреслюється нове у вивченні сімейних знань, досвіду, механізму передачі їх поколінням, розгляд проблем материнства і дитинства, а у зв'язку з цим – принципів народної педагогіки (трудового і морального виховання дітей), звернення уваги на розвиток сімейно-родинних стосунків.

6. Православ'я і його роль у житті суспільства: моральні ідеали і віра, цінності і їх значення в духовному й моральному вихованні людей.

7. Соціонорми різних видів (етика, правосвідомість тощо), трансформації в них.

8. Святкова й обрядова культура: подальше розроблення класифікації цих форм культури.

9. Народна свідомість у всіх проявах, її трансформації, формування нової російської ідентичності.

Необхідність таких підходів і аспектів обумовлена й тим, що дотепер немає «загальностанового» зводу етнокультурного розвитку, незважаючи на вивчення селянської та міської культури росіян. За традицією більше уваги й нині приділяється селянству, але й тут нововведенням є відмова від переконання про відсталість селян. Попередня концепція селянства як темної і затурканої сили в поєднанні з трактуванням «міцного» селянина (кулака) як негативного явища перешкоджала вивченню багатющого господарського, соціального і культурного досвіду народу. Праці, де досліджується російська етнографія, засвідчують, якою гнучкістю, точністю знань відзначалася господарська діяльність російських селян, яку багату хліборобську культуру вони створили і передавали у спадок прийдешнім поколінням, а разом з нею моральне ставлення до землі, природи і людини.

В останні десятиліття в наукових розвідках особливо гостро поставлена проблема народної свідомості росіян, як і «російське питання» загалом. Вона стала актуальною в наші дні, коли активізувалося виявлення етнічної та інших видів свідомості всіх народів Росії і колишнього СРСР. Під народною свідомістю, за цими дослідженнями, мають на увазі не тільки етносвідомість, а й усвідомлення народом власного світогляду, оцінювання себе і свого оточення, уявлення про свої ціннісно-моральні орієнтири. Тільки такий підхід у вивченні народної свідомості може дати цілісну картину історико-культурного розвитку народу.

Народна свідомість – явище складне. На її формування впливає безліч факторів, важливе значення серед яких мають фактори історичного, екологічного, культурного та етнопсихологічного характеру. Тому її всебічне глибоке вивчення може здійснюватися шляхом звернення до ряду наукових дисциплін, предметом дослідження яких є різні прояви свідомості. Суто етнографічне вивчення цієї проблеми обмежується виявленням різних її видів у культурному спадку етносу. Незважаючи на це, значення етнографії в такому пізнанні не можна применшувати, адже з її допомогою можна відповісти на істотні питання щодо ролі і місця будь-якого народу в загальному цивілізаційному процесі, особливо на такі, як хто ми є, якою була наша історія, яким має бути наш подальший розвиток.

Відомо, що кожна народна культура створює свої традиції, свій спосіб життя і моральні орієнтири, які передаються прийдешнім поколінням. Вона виробляє і механізми їх збереження та передачі, сприяючи відтворенню життєвого потенціалу будь-якого суспільства. Відтак

доречно й нині звертатися до культурного спадку в пошуках відображеної в ньому народної свідомості. Це особливо характерно для народної культури, бо вона певною мірою консервативна, і «чим ширший набір традицій, що забезпечують ту чи іншу сферу життєдіяльності», тим стійкішою вона виявляється[14]. Вивчення всього цього необхідне для розуміння мотивів людської поведінки і вчинків, корені яких нерідко ведуть углиб віків, пояснюються історичною й генетичною пам'яттю людей. Отже, використання методів етнографії для вивчення культурної історії впливає і на вирішення сучасних суспільно-політичних проблем.

З дослідженням народної свідомості перекликається й інше питання, що стало предметом розгляду в багатьох наукових дослідженнях, а саме – вивчення менталітету, ментальності народів, населення регіонів, верств (класів), окремих груп і спільнот. Правда, поняття менталітету й дотепер не має чіткого визначення[15]. Для етнографічного аспекту цієї проблеми найближче розуміння ментальностей як соціально-психологічних стереотипів, способу думок і дій, ціннісних уявлень, які сформувалися в процесі виховання людини під впливом культурних традицій. Менталітет як певна система «забезпечує окрему людину моделлю бачення світу, способами порушення і вирішення проблем… Будучи зумовленими культурними традиціями… ментальності забезпечують… людину… і спільність… глибинною програмою діяльності…»[16]. Саме цій «культурно обумовленій поведінці»[17] дослідники почали надавати першорядного значення, що цілком виправдано з огляду на взаємодію культури і психології народу із соціальними, біологічними, географічними, кліматичними, політичними, господарськими й іншими складовими. Усі вони настільки тісно взаємопов'язані, що пошуки такого взаємозв'язку – правильний підхід для виявлення культурно-психологічного та історико-культурного розвитку будь-якого населення/народу.

Отже, етнографічне вивчення росіян, їх формування і становлення народної культури, як і всякого іншого народу і його культури, актуальне й до сьогодні, оскільки допомагає вирішенню глобальних проблем політичного, соціального і культурного характеру.

Примітки

1 Деятельность московской и ленинградской частей Института этнографии АН СССР с начала их основания и до 1960-х годов отражена в статье: *Полищук Н. С.* Из истории отдела этнографии русского народа ИЭА РАН // Этнографическое обозрение. – 2003. – № 6.

2 Описание восточных славян вышло в кн.: Народы Европейской части СССР. – М., 1964. – Т. I.

3 *Власова И. В.* Этнографические группы русских // Русские (серия «Народы и культуры»). – М., 1999. – Гл. 4.

4 *Лурье С. В.* Русская крестьянская колонизация и проблемы регионализма: взгляд в историю // Куда идет Россия?.. Социальная трансформация постсоветского пространства. – М., 1996. – Вып. III. – С. 257.

5 Русские (серия «Народы и культуры»). – Гл. 5; *Солоневич И.* Дух народа // Наш современник. – 1990. – № 5. – С. 165.

6 *Власова И. В.* Этнодемографическое развитие с 1917 по 1990-е годы // Русские (серия «Народы и культуры»). – С. 132.

7 *Бромлей Ю. В., Чистов К. В.* Этнокультурная история восточных славян и современные этнические процессы // Этнография восточных славян. – М., 1987. – С. 513–515.

8 *Никишенков А. А.* Опыт антропологического анализа толерантности // Толерантность и культурная традиция. – М., 2002. – С. 146–148.

9 *Лурье С. В.* Метаморфозы традиционного сознания. Опыт разработки теоретических основ этнопсихологии и их применение к анализу исторического и этнографического материала. – СПб., 1994. – С. 20.

10 *Бромлей Ю. В., Чистов К. В.* Этнокультурная история восточных славян и современные этнические процессы. – С. 519.

11 Восточнославянский этнографический сборник // Труды Института этнографии АН СССР. – М., 1956. – Т. XXXI; Народы Европейской части СССР. – Т. 1; Русские. Украинцы. Белорусы (серия «Народы мира: этнографические очерки»). – М., 1964; Этнография восточных славян. Очерки традиционной культуры (серия «Этнография славян»). – М., 1987; Русские: историко-этнографический атлас. Земледелие. Крестьянское жилище. Крестьянская одежда. (Середина XIX – начало XX века). – М., 1967; Русские: историко-этнографический атлас. Из истории русского народного жилища и костюма (украшение крестьянских домов и одежды). (Середина XIX – начало XX в.). – М., 1970; ін.

12 Кубанские станицы: этнические и культурно-бытовые процессы на Кубани. – М., 1967; *Анохина Л. А., Шмелева М. Н.* Культура и быт колхозников Калининской области. – М., 1964; *Анохина Л. А., Шмелева М. Н.* Быт городского населения средней полосы РСФСР в прошлом и настоящем: на примере городов Калуга, Елец, Ефремов. – М., 1977; *Сабурова Л. М.* Культура и быт русского населения Приангарья: конец XIX–XX в. – Л., 1967; Быт и искусство русского населения Восточной Сибири. – Новосибирск, 1971. – Ч. I: Приангарье; 1975. – Ч. II: Забайкалье. *Александров В. А.* Русское население Сибири в XVII – начале XVIII в. (Енисейский край). – М., 1964; *Александров В. А.* Россия на Дальневосточных рубежах (вторая половина XVII в.). – Хабаровск, 1984; Этнография русского населения Сибири и Средней Азии. – М., 1969; Хозяйство и быт западносибирского крестьянства XVII – начала XX в. – М., 1979; Фольклор и этнография Русского Севера. – Л., 1973; *Власова И. В.* Традиции крестьянского землепользования в Поморье и Западной Сибири XVII–XVIII вв. – М., 1984; *Дмитриева С. И.* Фольклор и народное искусство русских Европейского Севера. – М., 1988; *Липинская В. А.* Русское население Алтайского края: народные традиции в материальной культуре (XVIII–XX вв.). – М., 1987; *Байбурин А. К.* Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. – Л., 1983; *Рабинович М. Г.* Очерки этнографии русского феодального города: горожане, их общественный и домашний быт. – М., 1978; *Будина О. Р., Шмелева М. Н.* Город и народные традиции русских: по материалам Центрального района РСФСР. – М., 1989; *Крупянская В. Ю., Полищук Н. С.* Культура и быт рабочих горнозаводского Урала (конец XIX – начало XX в.). – М., 1971; *Крупянская В. Ю., Будина О. Р., Полищук Н. С., Юхнева Н. В.* Культура и быт горняков и металлургов Нижнего Тагила. 1917–1970. – М., 1974; *Жирнова Г. В.* Брак и свадьба русских горожан в прошлом и настоящем: по материалам городов средней полосы РСФСР. – М., 1980; *Заседателева Л. Б.* Терские казаки (середина XVI – начало XX в.): историкоэтнографические очерки. – М., 1974; *Бернштам Т. А.* Поморы: формирование группы и система хозяйства. – Л., 1978; *Рождественская С. Б.* Русская народная художественная традиция в современном обществе: архитектурный декор и художественные промыслы. – М., 1981; ін.

13 На путях из земли Пермской в Сибирь. Очерки этнографии североуральского крестьянства XVII–XX вв. – М., 1989;

Русские: семейный и общественный быт. – М., 1989; *Александров В. А.* Сельская община в России (XVII – начало XIX в.). – М., 1976; *Александров В. А.* Обычное право крепостной деревни России. XVIII – начало XIX в. – М., 1984; *Чижикова Л. Н.* Русско-украинское пограничье: история и судьбы традиционной культуры (XIX–XX вв.). – М., 1988; Белорусско-русское пограничье. Этнологическое исследование. – М., 2005; *Власова И. В.* Заселение и хозяйственное освоение русскими Северного Приуралья (XVI–XX вв.). – М., 1991–1994; *Власова И. В.* Дорогами земли Вологодской. Этнографические очерки. – М., 2001; *Власова И. В.* Сельская семья // Семейный быт народов СССР. – М., 1990. – Гл. 2: Семья у восточнославянских народов; *Бернштам Т. А.* Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX – начала XX в.: половозрастной аспект традиционной культуры. – Л., 1988; *Бернштам Т. А.* Русская народная культура Поморья в XIX – начале XX в.: Этнографические очерки. – Л., 1983; *Громыко М. М.* Мир русской деревни. – М., 1991; *Громыко М. М.* Трудовые традиции русских крестьян Сибири (XVIII – первая половина XIX в.). – Новосибирск, 1975; *Громыко М. М.* Традиционные нормы поведения и формы общения русских крестьян XIX в. – М., 1986; Крестьянская община в Сибири XVIII – начала XX в. – Новосибирск, 1977; Этнография русского крестьянства Сибири (XVII – середина XIX в.). – М., 1981; Русский Север: Проблемы этнокультурной истории, этнографии, фольклористики. – Л., 1986; Русский Север: Ареалы и культурные традиции. – СПб., 1992; Русские народные традиции и современность. – М., 1995; Русские (серия «Народы и культуры»); Русский Север: этническая история и народная культура. XII–XX века. – М., 2001; 2004; *Морозов И. А., Слепцова И. С.* Круг игры. Праздник и игра в жизни северноруcского крестьянина (XIX–XX в.). – М., 2004; *Дмитриева С. И.* Традиционное искусство русских Европейского Севера. Этнографический альбом. – М., 2006; Мировоззрение и культура северноруcского населения. – М., 2006; *Пушкарева Н. Л.* Женщины Древней Руси. – М., 1989; *Щепанская Т. Б.* Символика молодежной субкультуры: Опыт этнографического исследования системы. 1986–1989 гг. – СПб., 1993; Мужской сборник. – М., 2001–2007. – Вып. 1–3; Этнография русских Рязанского края. – М., 2008; Очерки русской народной культуры. – М., 2009.

14 *Лурье С. В.* Метаморфозы традиционного сознания… – С. 53–54.

15 *Филд Д.* История менталитета в зарубежной исторической литературе // Менталитет и аграрное развитие России (XIX–XX века). – М., 1996. – С. 8, 11, 17, 18.

16 *Миронов Б. Н.* Социальная история России периода империи (XVIII – начало XX в.). Генезис личности, демократической семьи, гражданского общества и правового государства. – СПб., 1999. – Т. I. – С. 327.

17 *Лурье С. В.* Метаморфозы традиционного сознания… – С. 14.

Переклад Надії Федорович

Латинська Америка в дослідженнях російських етнографів за останні тридцять років

Едуард Александренков

39(8)(470+571)

Eduard Aleksandrenkov. Latin America in the Russian Ethnographers' Researches through the Last Thirty Years
The article is dedicated to the Latin American researches provided by the Russian and Soviet scientists illustrated with the scientific activities of the representatives of the Soviet Academy of Science's Myklukho-Maklai Ethnographical Institute (Moscow and Leningrad branches).

Keywords: ethnographical Latinoamericana, tribe, material culture, aboriginals.

Эдуард Александренков. Латинская Америка в исследованиях российских этнографов за последние тридцать лет
Статья посвящена истории исследований в области латиноамериканистики российскими и советскими учёными на примере научной деятельности сотрудников Института этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая АН СССР (московское и ленинградское отделения).

Ключевые слова: этнографическая латиноамериканистика, племя, материальная культура, аборигены.

В історії російської етнографічної латиноамериканістики можна виділити два періоди: приблизно до середини 1940-х років панував інтерес до аборигенів, до їхньої давньої та сучасної культури; потім увагу також було звернуто на етнічні та культурні процеси минулого й сьогодення, що стосувалися всіх груп населення. Розвиток латиноамериканських етнографічних і суміжних досліджень у Росії до кінця 1970-х років висвітлено в статтях І. Хорошаєвої [90] та Е. Александренкова [2]. У цьому нарисі представлено матеріал за останні три десятиліття.

З-поміж основних етапів і тем попереднього періоду зазначу такі. У 20-х роках XIX ст. було здійснено комплексну російську експедицію у внутрішні області Бразилії під керівництвом Г. Лангсдорфа. Були зібрані численні матеріали про господарство цих районів, а також відомості про ряд груп аборигенів [70; 71; 57]. Напередодні Першої світової війни в Бразилії та деяких інших країнах Південної Америки дослідженнями займалися Г. Манізер та його колеги [94; 31; 32; 33]. Доробок цих двох експедицій опрацьовували й осмислювали етнографи СРСР, насамперед Н. Шпрінцін. Важливою віхою в розвитку радянської латиноамериканістики була робота над томами «Народів Америки», що знаменувала відхід від розуміння етнографії Америки, в тому числі й Латинської, лише як етнографії корінних народів [72].

Проте інтерес до автохтонів континенту не тільки зберігся, але й отримав нові напрямки. Методи дешифрування писемності майя, запропоновані Ю. Кнорозовим, відкрили перспективи більш глибокого осягнення культури та історії цього народу [51; 53]. Монографія «Ієрогліфічні рукописи майя» ввела в науковий обіг ґрунтовний матеріал для вивчення багатьох сторін життя майя, особливо їхнього світогляду. Книга містить численні коментарі автора, що допомагають зрозуміти складні для нинішнього читача тексти [54]. Різноманітні аспекти культури, зокрема мистецтва народів Америки, особливо древніх майя, досліджував у своїх численних роботах Р. Кінжалов [44; 45; 46]. Нове покоління науковців розширило коло інтересів до стародавніх аборигенів завдяки зверненню уваги на доколумбову Латинську Америку – Колумбію [83], Антільські острови [1] та Перу [80; 10]. Продовжували цікавити російських етнографів і корінні мешканці Латинської Америки нового та новітнього часу – як в областях колишніх стародавніх цивілізацій [89; 79], так і в Амазонії [87]. Аборигенів інших районів континенту після виходу другого тому «Народів Америки» описували лише спорадично. Перемога сандиністів в Нікарагуа пробудила зацікавленість цією країною, і, як наслідок, корінним населенням [22].

У межах інтересу до аборигенів етнографи вивчали ранньоколоніальні європейські джерела. Блискучий приклад публікації та історико-етнографічної інтерпретації писемного джерела подав Ю. Кнорозов у виданні «Повідомлення про справи в Юкатані» Д. де Ланда. Вступна стаття Ю. Кнорозова започаткувала вивчення культури майя [52]. Поряд з іспанськими джерелами було розглянуто пам'ятки, залишені аборигенами [43].

Неіндіанське населення Латинської Америки досліджували спочатку паралельно з вивченням національних проблем і національних процесів [73; 74; 23]. Етнічна історія Антільських островів і їх сучасний етнічний склад висвітлені у багатьох статтях, а також у двох монографіях А. Дрідзо. У першій з них було розглянуто історію рабів-утікачів і їхніх нащадків на Ямайці [28], у другій – історію і трансформацію культури вихідців з Індії та їхніх нащадків у Карибському регіоні [29]. Вивчалися окремі іммігрантські групи континенту [8]. У ході дослідження етнічної історії окреслився новий напрямок – її конфесійні аспекти [63]. Водночас продовжувалося студіювання архівних матеріалів [67; 68].

Істотним фактором зростання інтересу в Радянському Союзі до Латинської Америки стала перемога Ф. Кастро на Кубі наприкінці 1950-х років і її зближення з СРСР. Інститут етнографії АН СРСР розпочав публікацію країнознавчих збірників цього континенту випуском книги про Кубу [60]. На острові побувало багато

дослідників Інституту. Вони читали лекції, вивчали архіви й отримали можливість провести польові дослідження в одній із країн Латинської Америки. З опублікованих результатів слід відзначити книгу «Культурна революція на Кубі» Й. Григулевича. Її автор, збираючи в 1963 році матеріал у різних частинах острова, поєднував польову практику (спостереження, інтерв'ю з представниками різних соціальних прошарків) з аналізом літератури, офіційних документів і преси [27]. Життя нащадків китайських іммігрантів на острові вивчав М. Крюков [59].

***

Праці Ю. Кнорозова дозволили російським дослідникам розпочати у 1980-х роках читання написів на пам'ятниках майя І-го тисячоліття. Стало можливим поглибити писемну історію майя і більш повно осягнути їхню культуру [55; 35]. Аналізуючи зображення на кераміці та залучаючи порівняльні етнографічні матеріали, учениці Ю. Кнорозова вивчали світогляд майя [16; 17; 34; 35]. У Мезоамериці, крім рукописів майя, предметом вивчення стали також міштекські рукописи [64].

В області Центральних Анд з більшою інтенсивністю почали досліджувати складні етнічні процеси в інкській імперії [81]. Ю. Берьозкін проаналізував умови виникнення держави інків, її адміністративну систему, господарський механізм та форми експлуатації общинників, а також ідеологію інків. Це було зроблено на основі досліджень, здійснених фахівцями різних історичних наук, а також писемних (XVI–XVII ст.), археологічних, етнографічних та лінгвістичних джерел. Опрацювавши цей різноманітний матеріал, Ю. Берьозкін дійшов висновку, що інки перебували «на порозі переходу від общинно-родинної форми визначення соціальних зв'язків до станово-класової» [12]. Він також розглянув світогляд аборигенів Латинської Америки, розпочавши свою роботу з аналізу пантеону моче[1] [11]. У той самий час було покладено початок вивченню традиційних поглядів аймара[2] [99]. За дослідження життя аборигенів нового й новітнього часу, крім уже відомих авторів [81; 88; 30], взялися й вчені молодшого покоління [24].

Важливою віхою у розвитку радянських досліджень способу життя аборигенів Америки стало проведення в 1982 році першого всесоюзного симпозіуму радянських американістів (в Інституті етнографії в Москві). У ньому взяли участь не лише етнографи, але й історики, антропологи, археологи, лінгвісти та літературознавці. Доповіді, які етнологи присвятили Латинській Америці, охоплювали різні теми: зображення на кераміці майя, міштекські рукописи, сюжети міфології, етнічні уявлення, етнічні процеси в колоніальному Перу, соціальні рухи аборигенів, побут і звичаї індіанців деяких країн [40]. Другий симпозіум, що відбувся 1985 року, був приурочений питанню взаємодії аборигенів з природним середовищем [95]. На третьому (1988) розглядалися проблеми, викликані відкриттям і колонізацією Америки європейцями. Були висловлені різні погляди на наслідки цих процесів – від оцінки їх як синтезу культур до заперечення позитивної ролі «контакту» для індійської сторони [6]. Ці симпозіуми показали, що при збереженні засадничих традицій вивчення доколоніальної епохи помітно зріс інтерес до вивчення життя аборигенів нового і новітнього часу.

Російські етнографи опублікували ряд колективних розвідок з етнічної історії окремих регіонів Латинської Америки [96; 97]. Паралельно досліджували етнічну історію окремих країн [93; 58]. Детальніше ознайомлення з етнічною історією континенту дозволило виділити кілька етапів у формуванні націй в ряді країн Південної Америки [82; 91; 92]. У 1987 році в розділі про континентальну Латинську Америку (автор – І. Хорошаєва) колективної монографії «Етнічні процеси в сучасному світі» було запропоновано виділяти кілька етапів у формуванні та розвитку романомовних етносів [15].

Радянські етнографи 1980-х років проаналізували також роль окремих верств населення різних країн Латинської Америки в етнічних процесах. В опублікованій 1987 року монографії висвітлено долю нащадків африканських рабів у різних країнах Нового Світу – від Канади до Аргентини і Чилі [9]. Детально вивчали різноманітні аспекти історії польської спільноти в Бразилії [37]. З погляду етнічних відносин радянські етнографи почали розглядати сімейні взаємини мешканців Америки, в тому числі Латинської [78]. Була ґрунтовно досліджена історія формування народної поезії Куби [69].

З кінця 1970-х років розпочався тривалий етап спільної роботи з кубинськими етнологами над підготовкою Етнографічного атласу Куби [76]. У 1980 році співробітники московського відділення Інституту етнографії АН СРСР В. Піменов (керівник), А. Оськін та Е. Александренков вирушили до Куби для вивчення матеріальної культури сільського населення. З того часу упродовж багатьох років у цю країну виїжджали, крім названих, не лише американісти (Г. Бородатова, І. Соколова, В. Тішков, Л. Шейнбаум), але й інші фахівці, які мали досвід роботи над атласами (Л. Винокурова, В. Кобичев) або у проведенні масових опитувань (В. Кондратьєв), залучалися ленінградські етнографи (М. Станюкович). Вони працювали в полі й архівах, брали участь у наукових конференціях, надавали методичну допомогу кубинським колегам.

Особливості проекту полягали в тому, що на Кубі не було традиції етнографічного вивчення матеріальної культури, а в Латинській Америці взагалі не було досвіду створення етнографічних атласів. Тому на Кубі вже принагідно довелося вирішувати багато різнопланових завдань – від розробки методів збору матеріалу до його картографічної обробки та представлення в атласі. У ході експедиційних виїздів у різні провінції було виявлено варіанти елементів і комплексів культури, які передбачалося відтворити в атласі: поселень, жител, знарядь праці, засобів пересування та транспортування вантажів, рибальських снастей і човнів, а також одягу, начиння та їжі. Було зібрано вичерпний матеріал у вигляді щоденникових записів, малюнків, креслень, фото- та кіноплівок. Методичним нововведенням стала розробка запитальників для одноразового збору необхідної інформації по всій країні. Масовий збір матеріалу провели кубинські колеги в 1988 році, його картографічну обробку було завершено в 1996 році, а ще через кілька років кубинські вчені видали атлас в електронному форматі на CD (Atlas etnográfico de Cuba). У Росії було опубліковано кілька спільних з кубинськими колегами збірок [61; 98; 86] та авторська монографія [3].

***

З початку 1990-х років вивчення етнографії Латинської Америки (як і Америки в цілому) в АН СРСР (пізніше – РАН) почало завершуватися [39]. Причини цього були як фізичними – смерть ряду провідних дослідників (Ю. Кнорозов, А. Дрідзо та Р. Кинжалов у Санкт-Петербурзі, Л. Файнберг і С. Єєров у Москві), так і соціальними – погіршення економічної ситуації в країні, що позначилося на роботі Інституту. Розпорошилися етнографічні сили: колись єдиний Інститут з відділенням у Ленінграді (Санкт-Петербурзі) перетворився на дві самостійні одиниці.

Етнографічна латиноамериканістіка продовжувала існувати, йдучи переважно протореними шляхами. У сфері американістики, використовуючи досягнення в розшифровці писемності, була зроблена спроба реконструювати давню систему родової спорідненості майя [20; 36]. Тривали дослідження світогляду аборигенів Мезоамерики [48; 49; 19] та андських народів. На основі зіставлення варіантів індіанських міфів Ю. Берьозкін шукав ареали їх виникнення та простежував подальше розповсюдження. Він дійшов висновку, що «більшість складних південноамериканських сюжетів мають очевидні паралелі в Євразії і були, ймовірно, принесені із сибірської прабатьківщини» [13]. Експозиції цієї ідеї присвячено низку статей та монографію Ю. Берьозкіна «Мифы заселяют Америку», що базується на матеріалах про усну творчість аборигенів, а також даних археології та антропології [14]. По-новому підійшов до вивчення традиційного світогляду аборигенів С. Якушенков – проаналізував його (на прикладі аймара) як певну знакову систему [100; 101]. Неабияку роботу з вивчення ролі статі й віку як принципів соціальної стратифікації на прикладі науа[3] Центральної Мексики ранньоколоніального періоду виконала Н. Калюта [42]. Це було перше таке дослідження в Росії.

Як і раніше, у 1990-х роках увагу російських етнографів привертали джерелознавчі проблеми вивчення аборигенів Латинської Америки [50]. Л. Лісненко продовжувала розробляти тему міштекських кодексів [65; 66]. У науковий обіг були введені нові види джерел [18; 77].

За інерцією, так би мовити, було проведено ще кілька американістських симпозіумів. Четвертий, у 1992 році, з нагоди п'ятсотріччя першого плавання Колумба до Америки, проходив у рамках конференції «Зустріч двох світів у контексті глобальних процесів сучасності» [7]. П'ятий – «Американські індіанці: перспектива і ретроспектива досліджень» – відбувся лише 1999 року. Опубліковані праці цього симпозіуму були присвячені пам'яті Ю. Кнорозова [41]. На останньому, шостому (2003), обговорювалися різноманітні аспекти владних відносин в аборигенних товариствах Америки [21].

У межах зацікавлень етнічною історією Латинської Америки перебувало вивчення М. Кулаковою формування етнічної самосвідомості негрів колишньої французької колонії Сан-Домінго [62]. І. Зарінов розширив свої дослідження про польську міграцію до Латинської Америки [38]. Уже відомі теми більш детально розробляли інші дослідники [25; 26; 84; 85]. Автор цих рядків на прикладі етнічної історії Куби розглянув загальні проблеми становлення нової етнічної самосвідомості [3]. Було з'ясовано, що головними факторами, які привели до відокремлення місцевих уродженців острова від інших мешканців іспанської імперії, до усвідомлення цієї відокремленості та появи нової етнічної самоідентифікації, стали територіальна відособленість та наявність власних інтересів.

Інший аспект вивчення етнічної історії Латинської Америки – дослідження етнічних процесів у містах. У колективній монографії, що вийшла друком 1997 року, розглянуті такі питання, як формування етнічної самосвідомості в колоніальній Гавані, етапи урбанізації Буенос-Айреса, формування міського населення в Карибських країнах тощо [75].

Російські етнографи-латиноамериканісти продовжували освоювати спадщину своїх попередників; найбільш помітним є внесок А. Дрідзо [31; 32; 33].

Попри очевидне загасання етнографічних досліджень Латинської Америки в РАН, за її межами відбувалося розширення кола інтересів до вивчення культури народів цього регіону. Якщо раніше відповідні роботи були зосереджені переважно в Москві та Ленінграді (Санкт-Петербурзі) і в стінах Інституту етнографії (нині – Інститут етнології і антропології), то тепер фахівці (особливо зі стародавніх культур) енергійно працюють у ряді інших регіонів (Тамбов, Новосибірськ, Астрахань, Північний Кавказ). У 1998 році на факультеті історії, політології і права РДГУ в Москві було створено Науково-педагогічний мезоамериканський центр ім. Ю. В. Кнорозова, який очолила Г. Єршова. Курси з вивчення культури давніх майя почали читати на кафедрі стародавнього світу історичного факультету МДУ. Про інтерес в Росії до давньої та сучасної культури Латинської Америки свідчать матеріали двох сайтів «Мезоамерика»: http://mesoamerica.narod.ru та http://mezoamerica.ru, які постійно поповнюються.

***

Істотна відмінність наших етнографічних розвідок, присвячених Латинській Америці, від праць більшості зарубіжних колег полягає в тому, що переважна більшість їх зроблена не на матеріалах «поля». Відсутність нинішньої польової роботи призвела до того, що проблеми сучасної Латинської Америки російські етнографи могли досліджувати лише за закордонними публікаціями. Виняток і важливу віху в історії російської етнографічної латиноамериканістиці становили польові роботи на Кубі, особливо 1980-х років, зі створення етнографічного атласу цієї країни. Крім того, російські дослідники зробили помітний внесок у вивчення писемних джерел, у першу чергу тих, що описують життя аборигенів Мезоамерики. Хоча успіхи в прочитанні текстів майя належать до 1980-х років, у працях сучасних авторів їх значущість стала більш очевидною. Осмислення латиноамериканських матеріалів російськими етнографами дозволило їм також долучитися до побудови деяких загальних моделей етнічних процесів і трансформацій культури; це вже згадувана ідея етапності формування романомовних етносів в Латинській Америці, а також концепція присвоєння культури [4].

Примітки

[1] *Моче*, або *мочіка* – доколумбова культура Південної Америки, яка існувала впродовж I–VIII ст. на північному узбережжі Перу. Центр культури – м. Трухільйо, пізніше – Пампа-Гранде. За рівнем розвитку тотожна культурам енеоліту-бронзи Європи та Близького Сходу [тут і далі – примітки перекладача. – *Ред.*].

[2] Народ у Латинській Америці, який мешкає на узбережжі озера Тітікака на заході Болівії (станом на 2006 р. він становив 25 % населення країни), півдні Перу, півночі Чилі та Аргентини. Частина аймара – асимільовані кечуа.

[3] *Науа*, *науатлака* – індіанська назва спорідненої за мовою групи племен, які мешкали до іспанського завоювання на території сучасної Мексики та деяких районів Гватемали, Гондурасу, Сальвадору, Нікарагуа. Науа прийшли з південно-західних районів Північної Америки. Вони поділялися на дві великі підгрупи: науат у Центральній Америці та науатль (тепанеки, аколула, чалька, тлашкальтеки, ацтеки та ін.) у Мексиці. Частина науа згодом втратили свої мови, іспанізувавшись; інші говорять ацтекською мовою. У сучасній науковій літературі побутує умовне вживання терміну «науа» як спільної назви згаданих вище племен та «науатль» для позначення сукупності їх мов.

Література

1. *Александренков Э. Г.* Индейцы Антильских островов до европейского завоевания. – М., 1976.
2. *Александренков Э. Г.* Этнография стран Латинской Америки в работах советских этнографов // Советская латиноамериканистика после победы Кубинской революции. – М., 1981.
3. *Александренков Э. Г.* Стать кубинцем: Проблемы формирования этнического самосознания. – М., 1998.
4. *Александренков Э. Г.* Присвоение элементов культуры (на примере колониальной Кубы) // Население Нового Света: проблемы формирования и социокультурного развития. – М., 1999.
5. *Александренков Э. Г.* Что интересовало российских этнографов в Латинской Америке? // ЭО. – 2009. – № 4.
6. Америка после Колумба: взаимодействие двух миров. – М, 1992.
7. Американские индейцы: Новые факты и интерпретации. – М., 1996.
8. *Арутюнов С. А.* Японцы в Бразилии // Расы и народы. – М., 1972.
9. Африканцы в странах Америки. Негритянский компонент в формировании наций Западного полушария. – М., 1987.
10. *Березкин Ю. Е.* Из истории древнего Перу: социальная структура мочика сквозь призму мифологии // Вестник древней истории. – 1978. – № 3.
11. *Березкин Ю. Е.* Мочика. – Л., 1983.
12. *Березкин Ю. Е.* Инки. Исторический опыт империи. – Л., 1991.
13. *Березкин Ю. Е.* Дерево изобилия: миф и его составляющие // Американские индейцы: новые факты и интерпретации. – М., 1996.
14. *Березкин Ю. Е.* Мифы заселяют Америку. Ареальное распределение фольклорных мотивов и ранние миграции в Новый Свет. – М., 2007.
15. *Берзина М. Я., Богина Ш. А., Дридзо А. Д., Хорошаева И. Ф.* Этнические процессы в Америке // Этнические процессы в современном мире. – М., 1987.
16. *Бородатова А. А.* Прорицатели и жрецы у древних майя // СЭ. – 1984. – № 1.
17. *Бородатова А. А.* Изображения на керамике майя как историко-этнографический источник // Исторические судьбы американских индейцев. – М., 1985.
18. *Бородатова А. А.* Танец в центре мира (заметки о графитти Тикаля) // Американские индейцы: новые факты и интерпретации. – М., 1996.
19. *Бородатова А. А.* Игры богов и людей: Этносемиотический анализ иконографии древних майя. – М., 1998.
20. *Бородатова А. А., Кожановская И. Ж.* Протосистема родства майя: Попытка реконструкции // Алгебра родства. Родство, системы родства, системы терминов родства. – СПб., 1995.
21. Власть в аборигенной Америке. – М., 2006.
22. *Гайдук В. С.* Этнические процессы у индейцев Атлантического побережья Никарагуа // Современные этнические процессы. – М., 1975.
23. *Гайдук В. С.* Вопросы формирования никарагуанской нации: Автореф. дисс. ... канд. ист. наук. – М., 1978.
24. *Грибанов П. В.* Место коренного населения в полиэтнической общности Гайаны // Исторические судьбы американских индейцев. – М., 1985.
25. *Грибанов П. В.* Этносоциальные процессы в Гайане и Белизе (полиэтничных странах Карибского региона). – М., 1993.
26. *Грибанов П. В.* Этнические процессы в Мексике // ЭО. – 1996. – № 5.
27. *Григулевич И. Р.* Культурная революция на Кубе. – М., 1965.
28. *Дридзо А. Д.* Ямайские маруны. – М., 1971.
29. *Дридзо А. Д.* Этнокультурные процессы в Вест-Индии. На материале малой этнической группы. – Л., 1978.
30. *Дридзо А. Д.* Индейцы Никарагуа // Исторические судьбы американских индейцев. – М., 1985.
31. *Дридзо А. Д.* Дневник Г. Г. Манизера (1915) как источник по этнографии индейцев Бразилии // Американские индейцы: новые факты и интерпретации. – М., 1996.
32. *Дридзо А. Д.* Аргентина и Чили в путевом дневнике Ф. А. Фиельструпа // Курьер Петровской Кунсткамеры. – 1996. – Вып. 4–5.
33. *Дридзо А. Д.* Бразилия в неопубликованном дневнике Ф. А. Фиельструпа (1915 г.) // Открытие Америки продолжается. – СПб., 2001. – Вып. 3.
34. *Ершова Г. Г.* Формула возрождения // ЛА. – 1984. – № 5–6.
35. *Ершова Г. Г.* Заупокойные надписи майя // Древние системы письма. Этническая семиотика. – М., 1986.
36. *Ершова Г. Г.* Система родства майя. Опыт реконструкции. – М., 1997.
37. *Заринов И. Ю.* Поляки в Бразилии // Расы и народы. – М., 1981. – Т. 11.
38. *Заринов И. Ю.* Путь длиннее века (Поляки в Бразилии). – М., 1998.
39. *Истомин А. А.* Из истории сектора народов Америки ИЭА РАН // ЭО. – 2003. – № 6.
40. Исторические судьбы американских индейцев. – М., 1985.
41. История и семиотика индейских культур Америки. – М., 2002.
42. *Калюта А. В.* Ацтеки: родство, гендер, возраст. Опыт историко-социологического исследования Мезоамериканского общества XV–XVI веков // Алгебра родства. – СПб., 2006. – Вып. 10.
43. *Кинжалов Р. В.* Книга народа киче // Пополь-Вух. Родословная владык Тотоникапана. – М.; Л., 1959.
44. *Кинжалов Р. В.* Искусство древней Америки. – М., 1962.
45. *Кинжалов Р. В.* Искусство древних майя. – Л., 1968.
46. *Кинжалов Р. В.* Культура древних майя. – Л., 1971.
47. *Кинжалов Р. В.* Этническая история древней Гватемалы // Национальные процессы в Центральной Америке и Мексике. – М., 1974.
48. *Кинжалов Р. В.* Потомки божественного ягуара. Древнее искусство и религия. – СПб., 1993.
49. *Кинжалов Р. В.* Агава в мифологии индейцем Мексики // Животные и рас-

тения в мифоритуальных системах. – СПб., 1996.
50. *Кинжалов Р. В.* Письменные источники по истории и культуре древней Америки. Переводы, проблемы, задачи // История и семиотика индейских культур Америки. – М., 2002.
51. *Кнорозов Ю. В.* Система письма древних майя. – М., 1955 а.
52. *Кнорозов Ю. В.* «Сообщение о делах в Юкатане» Диего де Ланда как историко-этнографический очерк // Ланда Д. де. Сообщения о делах в Юкатане. – М.; Л., 1955.
53. *Кнорозов Ю. В.* Письменность индейцев майя. – М.; Л., 1963.
54. *Кнорозов Ю. В.* Иероглифические рукописи майя. – Л., 1975.
55. *Кнорозов Ю. В., Ершова Г. Г.* Правитель и полководец из «Брода Ягуара» // ЛА. – 1982. – № 6.
56. *Кнорозов Ю. В., Ершова Г. Г.* Надписи майя на керамических сосудах // Древние системы письма. Этническая семиотика. – М., 1986.
57. *Комиссаров Б. Н.* Этнографические исследования академика Г. И. Лангсдорфа // СЭ. – 1975. – № 3.
58. *Котовская М. Г.* Этнические процессы в Бразилии. – М., 1985.
59. *Крюков М. В.* Клановые общества китайцев-иммигрантов на Кубе в первой половине XX века (к проблеме структуры и функций традиционных социальных институтов в инонациональной среде) // СЭ. – 1977. – № 2.
60. Куба: историко-этнографические очерки. – М., 1961.
61. Кубинская этнография. Статьи и материалы. – М., 1983.
62. *Кулакова Н. Н.* Гаитийцы: формирование этноса (колониальная эпоха). – М., 1993.
63. *Лаврецкий И. Р.* Боги в тропиках. – М., 1967.
64. *Лисненко Л. П.* Особенности композиции некоторых фрагментов кодекса Селден II // Сб. МАЭ. – СПб., 1985. – Т. 40.
65. *Лисненко Л. П.* Миштекские генеалогии: Европейские параллели и различия // Америка после Колумба: Взаимодействие двух миров. – М., 1992.
66. *Лисненко Л. П.* Структура доиспанских миштекских кодексов // Открытие Америки продолжается. – СПб., 1994. – Вып. 2.
67. *Лукин Б. В.* Этнографические сведения о Перу середины XIX в. в дневнике Л. И. Шренка // СЭ. – 1965. – № 1.
68. *Лукин Б. В.* Из материалов русской научной экспедиции 1914–1915 гг. в Южную Америку // ЛА. – 1977. – № 1.
69. *Лукин Б. А.* Истоки народнопоэтической культуры Кубы. – Л., 1988.
70. *Манизер Г. Г.* Экспедиция академика Г. И. Лангсдорфа в Бразилию (1821–1828) / Под ред. и со вступ. ст. Н. Г. Шпринцин. – М., 1948.
71. Материалы экспедиции академика Г. И. Лангсдорфа в Бразилию в 1821–1829 гг. – Л., 1973.
72. Народы Америки. – М., 1959. – Т. 2.
73. Нации Латинской Америки. Формирование, развитие. – М., 1964.
74. Национальные процессы в Центральной Америке и Мексике. – М., 1974.
75. Очерки по культурной антропологии американского города. – М., 1997.
76. *Пименов В. В.* Куба глазами этнографа // ЛА. – 1981. – № 12.
77. *Ракуц Н. Я.* «Corynica moralizada» Антонио де ла Каланчи как источник для изучения этнографии доиспанского и раннеколониального Перу: Автореф. дисс. … канд. ист. наук. – М., 2001.
78. Семья у народов Америки. – М., 1991.
79. *Серов С. Я.* Проблемы этнической истории кечуа (вторая половина XVI в.): Автореф. дисс. … канд. ист. наук. – М., 1972.
80. *Серов С. Я.* Динамика этногенетического мифа инков // Этническая история и фольклор. – М., 1977. – С. 33–61.
81. *Серов С. Я.* Этнические процессы в Инкской империи и колониальном Перу // Этнические процессы в странах Южной Америки. – М., 1981.
82. *Серов С. Я.* Особенности этнического развития Перу (XIX–XX вв.) // Этнические процессы в странах Южной Америки. – М., 1981.
83. *Созина С. А.* Муиски. Еще одна цивилизация древней Америки. – М., 1969.
84. *Соколова И. В.* Государство и индейские этносы в современной Мексике // Расы и народы. – М., 1993. – Вып. 22.
85. *Соколова И. В.* Этнические процессы у индейцев Мексики // Российский этнограф. – М., 1993. – Вып. 20.
86. Традиционная материальная культура сельского населения Кубы. – М., 2003.
87. *Файнберг Л. А.* Индейцы Бразилии. Очерки социальной и этнической истории. – М., 1975.
88. *Файнберг Л. А.* Судьбы коренного населения Бразилии в связи с освоением ее глубинных районов // Исторические судьбы американских индейцев. – М., 1985.
89. *Хорошаева И. Ф.* Современное индейское население Мексики // ТИЭ. – М., 1960. – Т. LVIII. Американский этнографический сборник I.
90. *Хорошаева И. Ф.* Этнографическое изучение Латинской Америки в СССР // Латинская Америка в советских исследованиях. Центры латиноамериканистики в СССР. – М., 1976.
91. *Хорошаева И. Ф.* Основные направления этнического развития Бразилии // Этнические процессы в странах Южной Америки. – М., 1981.
92. *Шейнбаум Л. С.* Аргентина. Особенности формирования и развития нации // Этнические процессы в странах Южной Америки. – М., 1981.
93. *Шейнбаум Л. С.* Аргентинский этнос. Этапы формирования и развития. – М., 1984.
94. *Шпринцин Н. Г.* Введение // *Манизер Г. Г.* Экспедиция академика Г. И. Лангсдорфа в Бразилию (1821–1828). – М., 1948.
95. Экология Американских индейцев и эскимосов. Проблемы индеанистики. – М., 1988.
96. Этнические процессы в странах Южной Америки. – М., 1981.
97. Этнические процессы в странах Карибского моря. – М., 1982.
98. Этнография кубинской провинции Матансас. – М., 1988.
99. *Якушенков С. Н.* Традиционные воззрения аймара. Семиотический ряд: космос, общество, человек: Автореф. дисс. … канд. ист. наук. – М., 1988.
100. *Якушенков С. Н.* Духовная культура аймара Перу и Боливии. – Астрахань, 1999.
101. *Якушенков С. Н.* Семиотический анализ духовной культуры аймара. – Астрахань, 2001.
102. Atlas etnográfico de Cuba // Centro de Antropologia: Centro de Investigacion y Desarrollo de la Cultura Cubana «Juan Marinello»: Centro de Informatica y Sistemas Aplicados a la Cultura. – 1999.

Скорочення

ЛА – Латинская Америка
МДУ – Московський державний університет
РДГУ – Російський державний гуманітарний університет
СЭ – Советская этнография
ТИЭ – Труды Института этнографии
ЭО – Этнографическое обозрение

Переклад Олени Таран

Російське кавказознавство: історія, проблеми та напрями

Юрій Анчабадзе,
Абдулгамід Булатов

908(470+479):304.44+316.356.4

Yurii Anchabadze, Abdulhamid Bulatov. The Russian Caucasus Studies: History, Problems, Trends
The article elucidates the long process of the appearance and the development of the Russian Caucasus studies as a specific historical and ethnological branch. In the author's view, the factological and theoretical material accumulated by the scientific branch would determine to a great extent the Caucasian sociocultural specifics in the XXIst century.

Keywords: the Caucasus studies, scientific trends, scientific centres, polyethnical and polyconfessional association.

Юрий Анчабадзе, Абдулгамид Булатов. Российское кавказоведение: история, проблемы и направления
Статья освещает длительный процесс становления и развития российского кавказоведения как особенной отрасли исторического и этнологического знания. Аккумулированный этой дисциплиной фактологический и теоретический материал, по мнению авторов, в значительной степени определит специфику социокультурного бытия Кавказа в XXI в.

Ключевые слова: кавказоведение, научные направления, полиэтнические, поликонфессиональные сообщества.

Кавказознавство має давні наукові та інтелектуальні традиції в російській культурі. Остаточно виокремившись із загального циклу сходознавчих дисциплін, кавказознавство вже на початку XX ст. сформувалося в особливу галузь історичного знання, присвячену історії, етнографії, археології, лінгвістиці, фольклору народів Кавказу. Пройшовши на цей час початковий етап свого розвитку, пов'язаний із механічним накопиченням фактів і відомостей, представлений найбільш видатними своїми представниками, ця дисципліна піднялася до широких аналітичних операцій, залучаючи масу здобутого матеріалу до глибокого дослідницького процесу. Російські кавказознавці здійснили низку надзвичайно важливих відкриттів, які становлять блискучу сторінку в історії не лише вітчизняного, а й світового історико-етнографічного знання. Зазначимо тут студії В. Міллера (1848–1913) у царині давньої етнічної історії регіону, що доводять важливу роль у ній іранського етнічного елемента; серію видатних праць М. Ковалевського (1851–1916), присвячених соціальному ладу та побуту народів Кавказу; лінгвістичні розвідки П. Услара (1816–?), що значною мірою визначили наші сьогоднішні уявлення про класифікацію і структурно-типологічні характеристики кавказьких мов; праці М. Марра (1864–1934), які охоплюють комплекс кавказознавчих проблем, та інше – усе це стало безцінним надбанням наступних поколінь дослідників побуту й культури народів Кавказу[1].

На цей самий час склалися важливі інтелектуальні та евристичні традиції, що стали визначальними скріпами в розвитку сучасного кавказознавства. Насамперед це уявлення про Кавказ як про спільний історико-культурний регіон. Для корифеїв російського кавказознавства було цілком очевидно, що за всієї складності етнічної історії регіону, яка охоплювала масові пересування народів, процеси асиміляції, інтеграції, етнокультурної взаємодії, народи Кавказу зберегли близькість, а часом і дивовижну тотожність основних елементів побутової культури, що постає з глибокої генетичної спільності та конвергентності етнокультурного розвитку. Природно й необхідно тому стало вивчати кавказознавчі проблеми не ізольовано, не замкнено в контексті наявного етнічного середовища, а всебічно, порівнюючи та простежуючи етнокультурну варіативність того чи іншого явища чи об'єкта, припускаючи можливість пояснити прояви однієї етнічної культури через однорідні й однотипні прояви іншої.

Інша риса, що була притаманна ще дореволюційному російському кавказознавству, – це комплексність, міждисциплінарність підходу до досліджуваної проблеми. Ця тенденція виявилася у працях видатних представників російського кавказознавства, які не вважали за можливе розглядати будь-яке дослідницьке завдання без обов'язкового поєднання і кореляції усіх доступних фактологічних даних, що лише сукупно давали можливість адекватної відповіді. Тому етнографічні проблеми аналізували на історичному, археологічному та фольклористичному тлі, археологічне вирішення проблеми завжди підкріплювали живими етнографічними та лінгвістичними відомостями, а мовні студії спиралися на розуміння того, що фізичні носії конкретної мови живуть в певному етнокультурному середовищі.

Нарешті, практично від перших кроків свого розвитку російському кавказознавству були притаманні шляхетні гуманістичні традиції. За невеликим винятком, усі російські автори, які писали про Кавказ, дотримувалися надзвичайно доброзичливого й щиросердного ставлення до його народів, місцевих традицій і звичаїв, до його культури. Російська кавказознавча етнографія не знала зневажливого ставлення до населення регіону, їй були чужі колоніальна зверхність та етноцентричні тенденції, і саме російські вчені істотно посприяли розкриттю тої

великої ролі, яку відіграє Кавказ у всесвітньо-історичному процесі.

Радянське кавказознавство значною мірою сприйняло високі досягнення дореволюційної науки. Спадковий зв'язок було збережено природним шляхом насамперед завдяки тому, що революційні події не розмели старі кадри дослідників-кавказознавців. У пожовтневий період вони продовжили інтенсивну наукову та викладацьку діяльність, перший час зберігаючи за Петроградом/Ленінградом і Москвою статус головних осередків кавказознавчих студій у країні. Тут і надалі працювали такі наукові заклади, як Азійський музей, Лазаревський інститут живих східних мов, Етнографічний відділ музею імператора Олександра III (нині Російський музей), Етнографічна секція Російського географічного товариства, які чимало уваги приділяли кавказькій проблематиці.

У той-таки час, уже в 1920-х роках, з'явилося багато нових дослідницьких центрів. Так, у Петрограді/Ленінграді значну роботу провадив Кавказький відділ Комісії з вивчення племінного складу Росії та суміжних країн (*КИПС*), яку було створено при РАН у квітні 1917 року. У 1930 році *КИПС* було перетворено на Інститут із вивчення народів СРСР (*ИПИН*), очолений М. Марром. Два сектори інституту – Північнокавказький і Закавказький – безпосередньо займалися питаннями етнографічного вивчення Кавказу. У 1919 році на базі Імперської археологічної комісії було створено Російську (від 1936 року – Державну) академію історії матеріальної культури (*РАИМК/ГАИМК*). Академія провадила масштабні дослідження всіх пам'яток матеріальної культури – археологічних, побутових, художніх, вивчала генезу й розвиток матеріальної культури людства, займалася проблемою охорони пам'яток історії та культури, здійснювала численні польові експедиції, зокрема на Кавказі. Експедиційну діяльність у регіоні почав також провадити створений у 1934 році Музей етнографії народів СРСР (*ГМЭ*).

У Москві існувало не менше різноманітних наукових центрів, у яких розробляли кавказознавчі питання. У 1920 року розпочав працювати Комітет із вивчення мов та етнічних культур народностей Сходу; від 1930 року він отримав новий статус і став називатися «НДІ етнічних і національних культур народів Сходу СРСР». Співробітники Кавказької секції провадили дослідження за всіма науковими програмами інституту, звертаючи посилену увагу на еволюцію традиційного побуту під впливом радянських перетворень. У 1924 році було створено Музей народознавства (від 1930 року – Музей народів СРСР). Його діяльність здійснювалася за кількома напрямками: експозиційно-виставковим, просвітницьким, експедиційним, науково-видавничим, науково-методичним, які в регіональному контексті були пов'язані з кавказьким напрямком, що інтенсивно розвивався. Кавказознавча проблематика була важливим аспектом у діяльності Московської секції *ГАИМК*, яку було відкрито практично одразу ж після заснування Академії в Петрограді. Народне мистецтво Кавказу вивчали у заснованій 1921 року Державній Академії художніх наук.

У 1920–1930-х роках повною мірою розкрився дослідницький талант нового покоління російських етнографів, серед яких вирізняються А. Генко (1896–1941), Е. Шиллінг (1892–1953), Н. Яковлєв (1892–1974), Г. Кокієв (1896–1955), Л. Панек (1896–1984) та ін.

Однак на кінець 1930-х років більшість із зазначених наукових центрів, що так масово виникли в пожовтневий період, адміністративним шляхом було ліквідовано. Залишалося лише декілька закладів-монополістів, у стінах яких відтоді починають розвиватися відповідні дослідницькі дисципліни. Цей процес зачепив і етнографію, дослідницька і збирацька діяльність якої в Ленінграді зосередилась у Музеї антропології та етнографії (*МАЭ*), де 15 лютого 1936 року було створено Кавказький відділ, та в заснованому в 1934 році Державному музеї етнографії. У Москві продовжував працювати Музей народів СРСР, ліквідований лише в повоєнний час. У лютому 1943 року в Москві розпочав роботу новий дослідницький центр – Інститут етнографії АН СРСР, у структурі якого від перших днів існування був сектор (нині – відділ) Кавказу.

За минулий час завдяки дослідницькій та експедиційній діяльності було накопичено великий і цінний досвід із вивчення народів регіону. Результати цих наукових досліджень знайшли відображення в десятках книг, сотнях статей, що нині становлять неоцінимий фонд знань із найрізноманітніших аспектів кавказознавства [2]. До найважливіших, етапних праць періоду 1950–1980-х років можна віднести підготовку та видання фундаментального двотомника, у якому монографічно охарактеризовано побутову культуру всіх народів регіону [Народы Кавказа. – М.: Изд-во АН СРСР, 1960. – Т. 1; 1962. – Т. 2], роботи з картографування елементів матеріальної та духовної культури, дослідження з етнічної та етнокультурної історії, конкретні розробки з актуальних проблем кавказознавства. Дуже інтенсивно розвивалася експедиційна діяльність, яка охопила регіони Північного Кавказу та Закавказзя. Польові матеріали (щоденникові записи, фотодокументи, малюнки, аудіозаписи тощо) нині зберігаються в наукових архівах Інституту етнології та антропології ім. М. Миклухи-Маклая, Музею антропології та етнографії (Кунсткамера) ім. Петра Великого, у Російському етнографічному музеї. Це унікальний і безцінний матеріал, що повністю зберігає свій науковий та інформаційний потенціал.

Вагомий внесок в етнографічні дослідження Кавказу зробили в ці роки видатні вчені, представники різних поколінь дослідників: М. Косвен (1885–1967), Л. Лавров (1909–1982), В. Гарданов (1908–1989), Є. Студенецька (1908–1988), В. Кобичев (1925–1990), Н. Волкова (1931–1997), Б. Калоєв (1915–2006), А. Гадло (1937–2002) та ін.

Російське кавказознавство розвивалося не лише в столицях. Величезний пласт наукових знань у вітчизняне кавказознавство внесли спеціалісти з регіональних дослідницьких центрів. Уже в середині 1920-х років науково-дослідні інститути краєзнавства були організовані у всіх автономіях Північного Кавказу, а також у Ростові та Краснодарі. Згодом ці інститути перетворилися на провідні наукові заклади з вивчення місцевої історії, археології, лінгвістики, фольклору, літератури, поряд з якими одним із найголовніших напрямків дослідницької діяльності завжди була етнографія. З-поміж цих дослідників Кавказу варто назвати Д. Магомедова (1931–1998), А. Махометова

(1920–?), А. Меретухова (1927–1994), С. Гаджієву (?–2003), А. Булатову (1937–1999), С. Мафедзева, А. Ісламмагомедова (1930–2008), В. Невську (1919–2009), К. Текеєва (1943–2002), В. Уарзіаті (1952–1995) та багатьох інших. Місцеві етнографічні дослідники активно продовжують свою пошукову та результативну роботу [3].

Тимчасом соціальні потрясіння кінця 1980-х – початку 1990-х років надзвичайно негативно позначилися на розвитку російської науки, зокрема етнографії. За умов практично повної відсутності державного фінансування різко скоротилася кількість експедиційних виїздів, що позбавило більшість етнографів основного джерельного матеріалу; підвищення вартості поліграфічних послуг унеможливило своєчасну публікацію наукових праць; у пошуках елементарного заробітку чимало спеціалістів полишали етнографію, опановуючи інші види діяльності, помітно скоротився прихід молодих спеціалістів. До вкрай негативних наслідків кризи належить утрата професійних контактів між окремими кавказознавчими центрами. Майже повністю було втрачено зв'язки з етнографами з нових незалежних країн – Азербайджану, Вірменії та Грузії, які не відновлено й донині, хоча віднедавна у цьому напрямку помітні деякі позитивні зрушення. Парадоксальним чином фрагментувався та розпався науковий простір навіть у Росії. Тривалий час російські кавказознавці працювали відокремлено, не маючи відомостей про роботи своїх колег в інших містах, позбавлені інформації щодо нових публікацій, книг тощо. Ця прогалина й дотепер відчутна в наших дослідженнях.

Проте кризові явища на кінець 1990-х років загалом побороли. Наразі кавказознавство є регіональним напрямком російської етнографічної науки, що вельми інтенсивно розвивається. Враховуючи багатство та різноманітність відповідних публікацій, дуже важко простежити конкретні дослідницькі напрямки. У цій статті ми можемо виокремити лише загальні тенденції дослідницьких стратегій та головні «озвучені» висновки, які складаються з окремих рішень актуалізованих кавказознавчих проблем.

Так, у сьогоднішньому кавказознавстві, як і раніше, сильним є тяжіння до традиційних об'єктів і методології дослідження. Ці, виконані в руслі традиційної етнографії, праці пов'язані з різнобічним вивченням культури й побуту багатьох народів Кавказу або ж із комплексним описом їхньої традиційної і сучасної культури. Зазвичай ці розвідки мають і відчутний історичний аспект, даючи ретроспективний аналіз форм громадського і сімейного побуту, різних сторін матеріальної та духовної культури (ця ретроспектива, з огляду на можливості екстраполяції, обмежена серединою – другою половиною XIX – XX ст.) та їхню еволюцію на тлі масштабних історичних перетворень упродовж даного періоду і спричинених цим трансформацій життя суспільства.

При цьому помітним є інтерес не лише до корінних народів регіону, але й до етнічних груп, які натуралізувалися на Кавказі в пізніший час. Передусім це – східнослов'янські групи (росіяни, українці), які вже мають багатовіковий досвід етнокультурної життєдіяльності на Кавказі, а також пізніші етнічні (вірмени, поляки, чехи тощо) і конфесійні (наприклад, меноніти та ін.) мігранти.

Вивчення поліетнічного і поліконфесійного суспільства народів Кавказу, взаємодія і взаємовплив різних культурних традицій актуалізували в багатьох дослідженнях проблему цивілізаційної специфіки регіону. Результати досліджень свідчать, що за всієї унікальності своєї культурної специфіки, про яку багато писали, Кавказ у той же час можна розглядати як з'єднувальну ланку поміж східноєвропейським та західноазійським культурними ареалами. Інтенсивний уплив на Кавказ першого з них за останні два століття привів до значного зміцнення російського цивілізаційного кола. Однак ендогенні тенденції розвитку, поряд із тіснішими зіткненнями із середньоазійським світом, що їх останніми десятиліттями можна було спостерігати, внесли нові (або регенераційні) штрихи в складну етнокультурну мозаїку регіону. Водночас дослідження зафіксували, особливо на Південному Кавказі, нові культурні складові, пов'язані з культурною інвазією західноєвропейського цивілізаційного кола.

Інший дослідницький тренд пов'язаний зі співвідношенням традиційного та новаційного в побутовій культурі в рамках вивчення історичного досвіду адаптивних стратегій у багатокультурних спільнотах Кавказького регіону. Від недавнього часу останні зазнають сильного глобалізаційного впливу. Об'єктивно цей вплив відчутний практично у всіх сферах соціально-культурного буття місцевих соціумів, починаючи від сфери ідеології, що пов'язано з повсюдним проникненням сучасних ЗМІ, і закінчуючи предметно-речовими реаліями побуту, включаючи, зокрема, і комп'ютерну техніку, що починає міцно запроваджуватися навіть у сільський побут регіону. Різні спільноти по-різному реагують на цю перспективу, причому спектр громадських реакцій дуже різноманітний: від категоричного неприйняття новацій, агресивно-сектантських спроб їм протистояти та зберегти традицію від її переродження тощо – до свідомого і цілеспрямованого сприйняття нового через витіснення, забуття та ідеологічне таврування «відсталих» побутових норм. Адаптація у другому випадку відбувається практично безболісно і в досить короткі терміни. У першому випадку глобалізаційні чинники здійснюють глибокий травмуючий уплив на суспільство, який тим глибше, болісніше й гостріше переживає суспільство, чим менше в нього сил і можливостей протистояти новаційному впливові. При цьому різні спільноти мають набір соціокультурних механізмів, що дозволяє згладжувати або зовсім нівелювати глобалізаційні впливи; простежуємо і третій варіант, заснований на селективному відборі, якому соціум піддає впроваджувані новації. Водночас уключення тих або інших механізмів в етнічну практику залежить від адаптивної стратегії соціуму.

У кавказьких спільнотах, де громадська думка, як видно з досліджень, налаштована загалом проти агресивних інноваційних уплив, наслідки глобалізації мають суперечливий характер. З одного боку, одним із механізмів протидії є ригідність, вірність традиції, у якій вбачають порятунок від незрозумілої та ворожої стихії глобалізації. Через це в сучасних кавказьких соціумах вельми помітна суспільна потреба в колективістських засадах місцевого побуту, пов'язаних з актуалізацією різних форм групової ідентичності (сімейної, кланово-родинної, етніч-

ної, конфесійної, земляцької). Це посилює рівень соціального контролю як над індивідом, так і над значно численнішими інституалізованими структурами, у рамках яких неможливі різкі зміни соціокультурних стандартів. У той же час багато сторін сучасного кавказького життя за останній час зазнали суттєвих змін, причому не лише у сфері матеріального та господарського побуту, але й, наприклад, у галузі соціонорматики. Це свідчить про наявність у кавказьких соціумах певних адаптивно-селективних механізмів, що в наш час актуалізуються в соціальній практиці.

Важливий напрямок сучасних кавказознавчих досліджень пов’язаний з етнополітичною проблематикою. В останніх десятиліттях XX– на початку XXI ст. Кавказ постає як один із найскладніших в етнополітичному плані та конфліктогенних регіонів у пострадянському просторі. Руйнація дотеперішньої системи зв’язків та управління, що існувала за радянського часу, невирішені територіальні суперечки, погіршення міжетнічних взаємовідносин, актуалізація історичної пам’яті, пов’язаної з конфліктними й болісними моментами минулого, зростання суспільного невдоволення, бойові дії в регіоні, терористичні акції– усе це прямо й безпосередньо впливає на етносоціальну ситуацію в регіоні, до вивчення якої закономірно прикута увага багатьох дослідників.

Беручи до розгляду ті сучасні дослідження кавказознавчої тематики, що мають етнополітичну специфіку, треба враховувати важливий момент, пов’язаний із деякими особливостями праць учених із центру і з периферії. Останні, як правило, добре обізнані з матеріалом, але при цьому їхнім працям може бути притаманна певна заангажованість, пов’язана з місцевими групами інтересів, що мають етноклановий характер. Окрім цього, далеко не всі питання, навіть за наявності необхідної інформації, можна вільно розглядати й аналізувати на місці. Ці проблеми є менш актуальні для дослідників-кавказознавців із центру, які, як правило, не залежать від місцевих інтересів і сфер упливу, але часто не мають достатньо точної та адекватної інформації.

Проте етнополітичний напрямок сучасних кавказознавчих студій охоплює багато аспектів цієї теми. Насамперед це вивчення особливостей тих або інших локальних та регіональних конфліктів і можливих шляхів їх вирішення. Багато сучасних проблем суспільно-політичного характеру, що мають місце в регіоні, пов’язані, зокрема, із системою управління в республіках Північного Кавказу, що склалася в 1990-х роках, та характером взаємовідносин із федеральним центром. Тому розгляд сучасних етнополітичних проблем північнокавказького регіону зачіпає і питання управління регіоном.

Останні два десятиліття– період могутнього відроджувального руху в ісламі. На Кавказі це пов’язано зі значними змінами в духовній культурі, у громадській свідомості, в обрядово-нормативній сфері місцевого побуту. Відповідно до цього, у сучасному кавказознавстві розвивається особливий ісламознавчий напрямок, який, проте, охоплює не лише сьогодення, але й історичну ретроспективу побутування ісламу в регіоні. Неважко помітити, що ентузіазм дослідників, що працюють у цій галузі, значною мірою викликаний можливістю займатися тематикою, яка ще донедавна була якщо не тотально заборонена, то під жорстким цензурно-ідеологічним пресингом, що виключав вільну дослідницьку творчість. Тепер зазначений напрямок– один із найбільш актуалізованих у рамках сучасного етнографічного кавказознавства.

У той же час ісламське відродження справило неоднозначний уплив на суспільне життя, оскільки поставило чимало складних питань як перед дослідниками у сфері суспільних та гуманітарних наук– етнографами, релігієзнавцями, політологами, так і перед управлінцями, які часто не знали, як діяти в складних суперечливих ситуаціях. З-поміж таких питань– співвідношення норм звичаєвого права (адат) та мусульманського (шаріат), зростання громадсько-політичної активності суфізму, проникнення нових, не характерних для традиційних у народів Північного Кавказу напрямків ісламу– салафізму (що зазвичай називають ваххабізмом), нурсизму та ін. Відродження ісламу, зокрема його політичного крила, принесло також додаткову конфліктність у сучасну етнополітичну ситуацію в регіоні. Це так само не могло залишитися поза увагою дослідників-кавказознавців, чимало з яких працюють у цьому напрямку.

Межа століть виявилася переломним моментом у соціокультурному розвитку народів Кавказького регіону, які переживають нині відповідальний і значущий етап своєї історії. Вочевидь, саме сьогодні закладається той історичний фундамент, який значною мірою визначить специфіку соціокультурного буття Кавказу в XXI ст. Значення цих десятиліть ще потребує своєї оцінки, і це можна буде здійснити, спираючись, зокрема, і на дослідницький досвід, акумульований сучасним російським етнографічним кавказознавством.

Примітки

[1] *Косвен М. О.* Материалы по истории этнографического изучения Кавказа в русской науке // Кавказский этнографический сборник (*КЭС*).– М., 1955.– Вып. 1; *Косвен М. О.* Материалы по истории… // КЭС.– М., 1958.– Вып. 2; *Косвен М. О.* Материалы по истории… // *КЭС*.– М., 1962.– Вып. 3.

[2] Страницы отечественного кавказоведения.– М., 1992. Книга містить розлогу бібліографію кавказознавчих праць.

[3] *Думанов Х. М.* Гуманитарные науки в республиках Северного Кавказа: состояние и перспективы // Труды отделения историко-филологических наук / Отв. ред. акад. А. П. Деревянко.– М., 2005.

Переклад Олександра Курочкіна

Територія і кордон як фактори формува ідентичності (за матеріалами досліджень пр територій Брянсько

Регіна Григор'єва

УДК 316.347–053.6(470.333)

Rehina Hryhorieva. Territory and Border as the Factors of Forming the Ethnic Identity (Based on the Expeditional Materials of the Briansk Oblast Territory)
Based on the modern investigation amongst the Russian Briansk Oblast people living on the frontier with Byelorussia and Ukraine there is an elucidation of the ethnical identity formative process amidst the local teenagers (16–18-year-old). Moreover analysed is a number of the identical criteria and factors of the historical interrelations of the three Eastern Slavonic nations in the fields of education, culture, language, confession, etc.

Keywords: ethnical self-consciousness, ethnical identity, teenagers, frontier ethnocultural space, Russian Briansk Oblast territory.

Регина Григорьева. Территория и граница как факторы формирования этнической идентичности (по материалам исследования приграничных территорий Брянской области)
В статье на основе современного исследования, проведённого среди населения Брянской области России, которое проживает на пограничье с Беларусью и Украиной, отражён процесс формирования этнической идентичности у местных подростков (16–18 лет). Также проанализирован ряд идентичных критериев, факторов исторического взаимодействия трёх восточнославянских народов в сфере образования, культуры, языка, конфессиональной принадлежности и т. п.

Ключевые слова: этническое самосознание, этническая идентичность, подростки, пограничное этнокультурное пространство, Брянская область России.

Вивченню феномену «прикордоння» як особливого етнокультурного простору були присвячені наші дослідження, здійснені в 2002–2009 роках разом із білоруськими, а з 2008 року і з українськими вченими. Унікальність прикордонних територій обумовлена географічним розташуванням і багатовіковими контактами двох або більше культур та мов, внаслідок яких сформувалася специфічна регіональна культура, що вирізняє ці території із загального етнокультурного контексту країни.

З появою державних кордонів у 1990-х роках, що дуже часто не збігалися з етнокультурними та історичними межами, суттєво змінилася структура і щільність зв'язків та стосунків між мешканцями по обидва боки кордону. На порубіжні території здійснювали вплив різні держави, що спричинило появу відмінностей в етнокультурній та мовній сферах. Однак міцні історичні, родинні й економічні зв'язки на прикордонному просторі відіграють важливу роль у розвитку економічної та інших видів співпраці між сусідніми країнами.

Виявлення регіональної етнокультурної і мовної специфіки, а також етнічної ідентичності на порубіжних територіях, по обидва боки кордону має значення і для теоретичного осмислення участі різних факторів у процесі формування етнічної ідентичності, зокрема й територіальної.

У 2008 році ми провели дослідження серед місцевого населення в Злинковському, Суразькому, Мглинському, Климовському та Красногорському районах Брянської області. Ця територія, що пролягає вздовж кордону з Республікою Білорусь та Україною, цікава насамперед тим, що тут протягом багатьох століть співіснували і взаємодіяли культури трьох східнослов'янських народів, що обумовило етнокультурні та мовні особливості.

У ході цієї роботи особливу увагу ми приділили аналізу формування етнічної ідентичності у підлітків, вважаючи, як і багато інших дослідників [1], що завершення усталення етнічної ідентичності відбувається у старшому підлітковому віці.

Спираючись на такі уявлення, ми спробували виявити основні ідентифікаційні критерії, що впливають на визначення підлітками своєї етнічної належності, співвідношення громадянської та етнічної ідентичності. Ми вважаємо, що впродовж найближчого десятиліття саме сучасні молоді люди визначатимуть етнічну ситуацію в досліджуваному регіоні.

Загалом було опитано шістсот учнів віком від 16 до 18 років. Їм було запропоновано питальник, який містив запитання про знання своєї і культури сусідніх народів, про їхню здатність бачити межу між «своїми» та «іншими», питання щодо їхньої належності до культури свого народу, значимість для них різних ідентифікацій-

* Стаття підготовлена за Проектом 08-01-91105 а/У.

ння етнічної
рикордонних
ої області) *

них критеріїв. Наш дослід був підпорядкований головній проблемі – співвідношенню етнічного та політичного кордонів.

Розглядаючи особливості етнічної ідентичності в обраному регіоні, під цим поняттям ми розуміли ототожнення окремої людини чи групи людей з певною етнічною спільнотою. При цьому виділяли два рівні цього явища: 1) *внутрішній* – самоідентичність або усвідомлення людиною своєї належності до конкретної етнічної спільноти, відмінної від інших, що, власне, збігається з поняттям «етнічна самосвідомість»; 2) *зовнішній*, коли людині чи групі людей етнічну ідентичність приписують інші – офіційні органи, вчені, сусідні народи тощо, і який використовується здебільшого в тих випадках, коли неможливою є опора на самоідентичність. Обидва рівні взаємопов'язані й можуть впливати один на одного.

Етнічна ситуація на прикордонних територіях Брянщини формувалася непросто. Населення було поліетнічним, і під впливом політичних та інших факторів їхній етнічний склад трансформувався. Тут жили росіяни, білоруси, які були автохтонним населенням, малороси (українці), росіяни-старообрядці, які з'явилися на цих землях у XVII ст., та євреї. На цій території, що відігравала роль форпоста російської оборони, значну частину населення становили служиві люди. Складна історична доля прикордонних територій, періодична зміна політичних і соціально-економічних умов впливали на етнічний склад населення, на мовну й етнокультурну ситуацію. Унаслідок адміністративно-територіальних перетворень упродовж декількох століть розглядувана частина Брянщини була адміністративно пов'язаною з українськими землями. З 1802 по 1917 рік Новозибківський, Стародубський, Суразький та Мглинський повіти входили до складу Чернігівської губернії, однак в культурі й мові мешканців цієї території був помітний білоруський вплив.

Через контакти та взаємодію різних культур і мов формувалася етнічна регіональна культура – не гомогенна, а з безліччю локальних варіантів, що не були чітко пов'язані з конкретною етнічною групою, як і не було чітких кордонів між спільнотами, які там жили. Існували різні етноніми: «литвини», «москалі», «хохли», «канупи», «тутейші», які певним чином розділяли людей на «своїх» та «інших». Однак варто відзначити, що ще на початку XX ст. етнічна самоідентичність на прикордонних територіях Чернігівської губернії не була чітко означена. Належність мешканців до тієї чи іншої етнічної спільноти, ймовірно, визначали самі дослідники, а основним ідентифікаційним критерієм часто була розмовна мова[2]. Це значно ускладнювало диференціацію населення за етнічною ознакою, оскільки мовна ситуація на цій території була надто складною, а дослідники мовних особливостей висловлювали різні погляди щодо цього питання, і мовна ідентичність часто не визначала етнічну. У зв'язку з цим при визначенні етнічної належності неабияке значення мав суб'єктивний фактор.

Складна взаємодія російської, білоруської та української мов, їхнє взаємопроникнення та інтерференція спричинили появу специфічних говірок, що побутували по обидва боки кордону. Специфічність мови жителів досліджуваної території відзначало багато дослідників, однак питання про віднесення цієї говірки до певної мовної системи було дискусійним. І все ж більшість науковців схилялися до думки, що в мові місцевих мешканців присутній білоруський компонент. Так, на переконання Афанасія Шафонського, який поділив Чернігівську губернію за особливостями вимови на три смуги, на території північно-західної (частина Новгород-Сіверського повіту, Мглинський, Стародубський, Суразький, Новомеський, Городницький, частина Глухівського, Кролевецького, Сосницького) жителі «имеют такой же выговор как в Белоруссии и Литве и сия полоса принадлежит к Полесью, которую степные обыватели Литвою называют»[3].

Фундаментальні дослідження Павла Андрійовича Расторгуєва у Новозибківському, Мглинському, Стародубському та Суразькому повітах у 1920-х роках дозволили йому дійти висновку, що досліджувана говірка є особливим діалектом білоруської мови. На його позначення вчений увів назву «сіверсько-білоруський»[4].

Поступово говірки та діалектні форми прикордонних районів Брянщини, перебуваючи під впливом російської літературної мови (нею проходило навчання у школах, видавали газети й журнали, транслювалися радіо- й телепрограми), розмивалися. Проте білоруський компонент залишався досить помітним і зберігається в культурі та говірці сучасних жителів порубіжжя, особливо у сільській місцевості. У багатьох селах, що межують з Республікою Білорусь, використовують такі слова, як «услон», «бульба», «цыбуля», «павярнуць», «снеданне», «утварыць» та ін.

За оцінкою експертів, якими найчастіше були вчителі, у сільських населених пунктах поблизу кордону з Білоруссю та Україною[5] і тепер існує специфічна місцева говірка, в якій присутні російська, білоруська, а подекуди й українська складові. Наведемо кілька висловлювань учителів щодо цього. «У нас здесь говорят по-местному, а наши дети уже больше по-городскому, правильно». «Дети из Клинцовского района говорят чище, чем Красногорские дети». «Наши дети (Любовшанская школа) имеют большие проблемы с языком в начальной школе. В семьях разговаривают на местном говоре, в котором перемешаны белорусские и русские слова и проявляется специфическое произношение. Дети в школе часто как говорят, так и пишут. Только к седьмому или восьмому классу они усваивают правильный русский язык, хотя в семье продолжают говорить на местном диалекте». «Когда мы или наши дети попадают в г. Брянск или другие города, нас часто принимают за белорусов». На відміну від сусідніх районів Білорусі, жителі прикордонних територій Брянської області рідко називають свою мову «змішаною», частіше її пов'язують з місцем проживання носіїв. «Мы, старшее поколение, говорим "по-коржаковски", а молодежь уже ближе к русскому».

Подібна ситуація спостерігається і на порубіжних землях Чернігівської області. Дослідження, які ми провели в

серпні 2009 року, свідчать про те, що білоруські риси помітні також у говірці місцевих жителів, наприклад, у селі Шептуни Новгород-Сіверського району, селах Сеньківка та Лемішівка Городнянського, а також селах Тимоновичі, Хотіївка, Костобоброве Семенівського районів. Через вимову жителів цих сіл також сприймають як білорусів. Водночас варто відзначити, що на більшій частині прикордонних територій Чернігівської області в розмовній мові місцевих жителів переважають ознаки української мови. Українську мову завжди викладали в школі, а тому перехід на українську в діловодстві, у суспільному житті через посилення її ролі як державної не викликав труднощів у більшості молодих людей. Однак у деяких випадках виникають протиріччя між поколіннями. Якщо старше часто розмовляє місцевою говіркою, особливо у сільській місцевості, а дехто володіє українською слабо, то молодь дедалі активніше опановує українську мову. «Мій онук учиться в другому класі і розмовляє лише українською. Я не знаю української і погано розумію її. Мені складно говорити зі своїм онуком. Хоч перекладача наймай».

Унаслідок складної мовної ситуації та відсутності самоідентичності на прикордонній території Брянщини у XIX – на початку XX ст. національний склад населення визначити було непросто. Досить довго тут переважала зовнішня ідентичність. Статистичні дані свідчать про спроби дослідників визначити національну належність місцевих жителів на основі суб'єктивних оцінок. Так, за свідченнями, наданими місцевими священиками Чернігівської губернії у 1858 році [6], приблизно у 45 православних парафіях (із 79) Мглинського повіту, у 27 парафіях (із 63) Новозибківського повіту, а також у 19 одновірних парафіях жителів відносили до малоросів. З усіх повітів Суразький вирізнявся переважанням білоруського населення (у 27 парафіях із 41). До того ж лише в цьому повіті частина населення належала до литовсько-руського племені (у 14 селах трьох парафій). Поляками і литвинами означена частина католицького населення у таких містах: Стародуб, Мглин, Сураж, Новозибків, Новгород-Сіверський та Городня. Ці дані свідчать також про існування значної кількості старообрядців, частина яких на сьогодні вже приєдналася до одновірної церкви. У деяких парафіях жителі віднесені до слов'янського племені, що, очевидно, було зумовлено складнощами в ототожненні їх з певною мовною чи етнічною спільнотою.

За оцінкою М. Домонтовича [7], у другій половині XIX ст. «чистий тип білоруса» був представлений у Мглинському, Суразькому, Новозибківському Стародубському повітах Чернігівської губернії. Згідно з даними дослідження С. Максимова, у кінці XIX ст. білоруси були розселені у Мглинському і Суразькому повітах, однак їх називали «литвинами».

Незрілість етнічної ідентичності на цій території на початку минулого століття підтверджують статистичні дані 1917 року [8], які засвідчують, що в Новозибківському повіті проживало 11 % білорусів і 55 % осіб «невідомої національності». Не могли визначити свою національність, за цими даними, майже всі жителі Стародубського та Клинцівського повітів.

Відомості, отримані з матеріалів Першого загального перепису населення (визначення національної належності проводилося в ній за мовою), свідчать про те, що Суразький повіт залишався «білоруським», у ньому білоруси становили понад 70 %. У Мглинському, Новозибківському та Стародубському повітах переважали великороси (78 %, 94 % та 93 % відповідно) [9]. При цьому більшість із них були православними і невелика частка належала до старообрядництва (13 % або 20,6 тис. у Новозибківському повіті, 5 % або 7,6 тис. – у Стародубському і 4 % або 7,8 тис. – у Суразькому). Щож до малоросів, то дані перепису на досліджуваній території не підтвердили їхню численність, зафіксувавши на прикордонній території менше 1 тис. осіб.

У 1920-х роках через політичну ситуацію, що змінилася, та появу адміністративних кордонів РРФСР з Білоруссю й Україною загострювалося питання етнічної самоідентичності населення, ставала помітнішою етнічна диференціація по різні боки кордону, формувалася інша мовна ситуація, посилювалася роль територіального фактора та адміністративного кордону. Це підтверджують дані перепису населення 1926 року, де національність фіксувалася за самовизначенням. У прикордонних повітах Брянської губернії (вони тоді входили до складу РРФСР) росіяни становили понад 80 %. За рахунок збільшення чисельності росіян різко скоротилася кількість білорусів, особливо поблизу Суража, та українців, однак вони становили значну частину серед населення Стародубського і Новозибківського повітів (31 % і 14 % відповідно) [10]. Усі подальші переписи населення підтверджують збільшення чисельності осіб, які ідентифікували себе як російський народ. Водночас найвагомішим фактором, що впливав на етнічну ідентичність, була певна територія, в межах якої жителі мали численні зв'язки і стосунки, де вони занурювалися в реалії етнокультурної ситуації.

Зі зміною кордонів більшість місцевих мешканців порубіжжя у Брянській області почали вважати себе росіянами, відбулася трансформація мовної та етнічної ідентичності місцевого населення. І хоча кількість як білорусів, так і українців між переписами населення зростала, відбувалося це за рахунок міжреспубліканських міграцій. З 1970 по 1989 рік частка білорусів в Брянській області збільшилася з 0,5 % до 0,8 %, а українців – з 1,3 % до 1,8 %.

Ідентифікація населення з російським народом значно посилилася у зв'язку з появою нових незалежних країн, зокрема Росії та сусідніх України й Білорусі. Дані перепису 2002 року підтвердили цей факт (росіяни становлять від 98,8 % у Мглинському районі до 94,2 % у Новозибківському). Крім росіян, тут проживають українці, білоруси та представники інших народів. На прикордонні мешкає кожен п'ятий українець Брянської області (близько 4 тис.) і кожен третій білорус (2,8 тис.). Найбільше вони розселені в містах Новозибкові та Клинцях, а також у Климівському, Стародубському, Суразькому і Злинківському районах [11].

Як показали дослідження, ідентичність з російським народом переважає і серед молоді. Проте, варто зазна-

чити, що серед молодих людей межа між етнічною та громадянською ідентичністю поступово стирається і в деяких випадках вони стають рівнозначними. Часто юнаки та дівчата надають перевагу ідентичності з громадянським суспільством, називають себе росіянами чи громадянами Росії. Оцінюючи важливість різних ідентичностей для себе, близько 60% підлітків поставили громадянську на перше місце. Водночас етнічна ідентичність («вважаючи себе росіянином за національністю») є також важливою, хоча вона й дещо поступається громадянській. Найчастіше ці дві ідентичності взаємопов'язані і розділяють між собою перше та друге місце. Серед молоді існують й інші ідентичності. Приблизно кожен четвертий з-поміж опитаних підлітків відчуває свою належність до слов'ян або європейців, віддаючи цим ідентичностям третє і четверте місце, а в окремих випадках і друге. Видається важливим, що ототожнення з російським народом дуже стійке навіть у тих молодих людей, які виросли у змішаних сім'ях. Такі родини, згідно з відповідями підлітків, становлять біля 5%, і це здебільшого сім'ї росіян з білорусами чи українцями; в усіх випадках підлітки вважають себе росіянами.

Основними аргументами своєї тотожності з російським народом підлітки найчастіше називають факт їх народження в межах Росії і відчуття належності до культури свого народу. Фактор, що був дуже важливим у радянський час, особливо під час отримання паспорта, – етнічна належність батьків, – виявився для підлітків у сучасних умовах малозначним і відійшов на другий план. Водночас російське громадянство дедалі частіше стає найважливішим при визначенні своєї національної належності. «Я росіянин, бо в мене паспорт громадянина Росії». У цьому випадку Росію вони розглядають як країну, в якій переважна частина населення є росіянами.

Важливість означених аргументів для етнічної ідентифікації підтверджують і відповіді на запитання «Що означає бути росіянином?». Для більшості підлітків це «народитися й жити в Росії», «любити свою країну і народ», «бути патріотом своєї країни», «розмовляти російською мовою», «мати російське громадянство». За нашими спостереженнями і за даними дослідження, факт проживання в конкретній країні і належність до певної громадянської спільноти стає найбільш важливим (з-поміж інших) для жителів при визначенні своєї етнічної ідентичності. У деяких випадках ці два поняття (громадянство та етнічна ідентичність) існують в єдиному блоці. Це відбувається не лише в Росії, але й на порубіжних територіях України і Білорусі. Так, за даними опитування жителів прикордонних районів України, майже всі мешканці, незалежно від розмовної мови (місцеві жителі називали її «семенівською», «городнянською», «новгород-сіверською») із сильним білоруським або російським впливом, називали себе українцями. Це передусім пов'язано із появою інституту громадянства, відсутністю фіксації національності в паспорті та інших документах і перенесенням акценту при ідентифікації громадянства. Згідно з результатами опитування жителів прикордонних територій, основним ідентифікаційним критерієм було громадянство України. «У мене український паспорт, значить, я українець». «Я живу в Україні, значить, я українець». Відповідно можна стверджувати, що зменшення кількості росіян у Чернігівській області між переписами населення 1989 і 2001 років на 34 тис. осіб пов'язане не лише із несприятливими демографічними процесами, але й переосмисленням етнічної ідентичності.

Як було зазначено вище, усвідомлення своєї належності до певного народу формується у віці до 15–16 років, хоча відповідь на питання «хто я?» нерідко доводиться давати і раніше. Як свідчать опитування, біля 30% підлітків вперше подумали про свою національність у початковій школі, переважно на уроках історії чи літератури, а до 15 років у всіх опитаних етнічна ідентичність з російським народом була вже сформована.

Більшість молодих людей продемонстрували високий рівень задоволення своєю етнічною ідентичністю. Майже у всіх підлітків належність до свого народу (99% – росіяни) викликає почуття гордості (70%) або спокійної впевненості (29%), і лише дуже незначна частина (менше 1%) залишається емоційно байдужою.

Аналіз відповідей старшокласників, думка експертів та наші спостереження дозволяють зробити висновки, що почуття ідентичності з російським народом у молоді виявляється дуже яскраво і підкріплене почуттям патріотизму. Понад 75% завжди відчувають гордість за свій народ. «Це мій народ і він найкращий». «Наш народ мужній і відкритий». «Я – частина російського народу і пишаюся цим». Однак біля 18% вважають, що «бувають ситуації, коли за поведінку деяких російських людей стає соромно». Попри це, більше 90% опитаних жителів мають почуття гордості за свою належність до громадян Росії.

Одним із важливих факторів, що впливають на формування етнічної ідентичності, є усвідомлення відмінних рис «своєї» культури від інших, сусідніх народів. Як показали дослідження, етнокультурні кордони росіян, білорусів та українців, що виникли на основі різних характеристик, декларовані підлітками досить певно, і тільки 3% вважають, що різниці немає. Їхні відповіді суттєво відрізняються від відповідей старшокласників на прикордонні Смоленської області та на порубіжних територіях Могильовської і Вітебської областей, де усвідомлення етнічного кордону менш виражене, а близько 20% населення вважали, що різниці між росіянами та білорусами немає.

На досліджуваних землях найважливішою диференційною ознакою і українці, і білоруси назвали мову. Цю позицію поділяють усі опитані. Крім того, серед факторів, що розрізняють росіян і білорусів було зазначено такі: звичаї та обряди (25%), спосіб життя (18%), характер (16%). Набір ознак, що, на думку респондентів, розділяє росіян та українців, є більш розгорнутим, а відмінності – більш вираженими. Більшою мірою, ніж з білорусами, відзначаються відмінності у звичаях та обрядах (біля 40%), у характері та поведінці (біля 35%), а також відмінності в одязі та

харчуванні. Однак ці декларовані відмінності в реальному житті молодь усвідомлює слабо. Наприклад, як показало опитування, регіональна кухня на прикордонні містить і російські, і білоруські, й українські страви. Можливо, саме з цим пов'язане те, що підлітки не бачать відмінностей між російською, білоруською та українською кухнею. На їхню думку, «драники», борщ, млинці, голубці є своєрідними «маркерами» для усіх трьох народів.

Біля 35 % старшокласників не змогли взагалі назвати характерні риси російського весільного обряду. Це свідчить про те, що ці складові не є важливими для формування етнічної належності жителів прикордонних територій і не можуть розглядатися як ідентифікаційні критерії.

Становлення етнічної ідентичності і зв'язок з певною спільнотою засновані на різних реально існуючих компонентах культури. Згідно з відповідями на запитання «Що, на Вашу думку, зближує Вас з іншими представниками Вашої національності?», більшість поставило на перше місце мову (90 %). Понад половину молодих людей вважають інтегруючим фактором спільність походження і приблизно стільки ж – «спільні традиції і обряди», а частина – релігію (20 %) і важко описуване почуття спільноти (22 %). Релігія, а більшість відносить себе до православних, поступово стає дедалі потужнішим консолідуючим фактором і посилює етнічну ідентичність навіть у тих випадках, коли релігійні обряди не дотримуються.

Незважаючи на досить широке розповсюдження специфічної говірки на прикордонних територіях, усі підлітки рідною мовою назвали російську і вважають, що у сім'ях розмовляють російською. Лише 2 % молодих людей визначали розмовну мову в сім'ї як «змішану». На наш погляд, на досліджуваній території спостерігається деяке протиріччя між декларованою і реальною розмовною мовами. Це пов'язано передовсім зі слабким усвідомленням межі між російською мовою і специфічною місцевою говіркою, а також символічною функцією рідної мови.

Як засвідчили наші дослідження попередніх років, «змішана» мова розповсюджена переважно на прикордонних землях Білорусі (нею розмовляє більше половини сімей). На відміну від жителів розглядуваної території Брянської області, на білоруському пограниччі межу між місцевими говірками, білоруською та російською мовами місцеве населення, у тому числі й підлітки, добре усвідомлює.

Та все ж на досліджуваній території мова в системі етнічних цінностей є найважливішим ідентифікаційним критерієм, а її роль зростає до рівня етнічного символа.

Значний інтерес викликає ставлення молодих людей у розглядуваному регіоні до мови сусідів. Майже в усіх прикордонних районах мешканці мають можливість дивитися телевізійні передачі, які транслюють у сусідніх Україні та Білорусі. Спираючись на суб'єктивні оцінки молодих людей, їхній рівень розуміння української і білоруської мов відносно високий, більшість з них здатні сприймати й розуміти інформацію цими мовами, хоча розуміння української мови дещо нижче, і більше тих, хто погано або зовсім її не розуміє. Як показали дослідження на сусідніх територіях України і Білорусі, російська мова займає досить міцні позиції, особливо в Білорусі. Якщо в Україні російська мова використовується в побуті, читанні літератури, то в Білорусі російська як друга державна мова ділить функції з білоруською мовою і широко використовується в системі освіти, пресі та в діловодстві. Згідно з опитуванням жителів, багато з них російську мову знають краще, ніж білоруську. Однак після 1990-х років престиж білоруської мови і рівень її знання значно зросли.

Отже, дослідження прикордонних територій Брянської області дозволяють стверджувати, що вектор формування етнічної ідентичності значною мірою визначається ареалом проживання і громадянством. З появою інституту громадянства розвивається тенденція до зближення понять «етнічна ідентичність» та «громадянська ідентичність», а в деяких випадках відбувається ототожнення цих понять.

Примітки

[1] *Эриксон Э.* Идентичность: юность и кризис. – М., 1996; *Снежкова И. А.* К проблеме изучения этнического самосознания у детей и юношества: по материалам г. Киева и Закарпатской области // Советская этнография. – 1982. – № 1. – С. 80–88.

[2] *Кабузан В. М.* Народы России в XVIII веке. – М., 1990. – С. 215.

[3] Топографическое описание с кратким географическим и историческим описанием Малыя России, сочиненное действительным статским советником и кавалером Афанасием Шафонским. – К., 1851. – С. 24.

[4] *Расторгуев П. А.* Северско-белорусские говоры: исследования в области диалектологии и истории белорусских говоров. – Л., 1927.

[5] Опитування було проведено в таких містах і селах: Сураж, Клинці, Новозибків, Злинка, Красногорськ, Климово, В'юково, Верещаки, Старий Кривець, Замишево, Селезньово, Любовшани та ін.

[6] Архив АН. – Ф. 30, оп. 2, д. 65, 66, 67.

[7] Материалы для георграфии и статистики России, собранные офицерами Генерального штаба Черниговской губернии. Составил Ген. штаба подполковник М. Домонтович. – СПб., 1865. – С. 35.

[8] К вопросу о районировании Западной области (По докл. записке Госплана БССР. 1926. – № 7).

[9] Первая всеобщая перепись населения Российской империи 1897 года. – Т. XLVIII. Черниговская губерния. – С. 11, 112, 113.

[10] Всесоюзная перепись населения 1926 года. Отдел 1. Народность, родной язык, возраст, грамотность. Т. 1. Западный район. – Табл. X. – С. 40, 41.

[11] Национальный состав и владение языками, гражданство (По Брянской области). Итоги Всероссийской переписи населения 2002 года. – Брянск, 2005. – Т. 4. – С. 24–28, 38–43, 47.

Переклад Наталії Гаврилюк

Дослідження православного життя росіян ученими Інституту етнології та антропології РАН

Кіра Цеханська

УДК 23/28+130.123.4(470):061.1ІЕА РАН

Kira Tsekhanska. The Russian Orthodox Life Researches at the Russian Academy of Sciences Institute of Ethnology and Anthropology

The last 20 years were very prolific regarding the studies of the Russian Orthodoxy, particularly at the Miklukho-Maklai Institute of Ethnology and Anthropology in Moscow (Russian Academy of Sciences). The author makes us aquainted with the most noticeable works applying to the spiritual and moral as well as to historical and cultural heritage of the Orthodoxy, to its trdition's dynamics in the modern conditions.

Keywords: Russian Orthodoxy, traditional folk culture, field researches, idolatry.

Кира Цеханская. Изучение православной жизни россиян в Институте этнологии и антропологии РАН

Последние двадцать лет были плодотворными в вопросе изучения православной жизни россиян, в частности Институте этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН. В статье автор знакомит читателя с наиболее заметными работами, связанными с духовно-моральным и историко-культурным наследием православия, динамикой его традиций в современных условиях.

Ключевые слова: православная жизнь россиян, традиционная народная культура, полевые исследования, иконопочитание.

Вивчення православної культури – новий напрям вітчизняної науки. Упродовж минулого століття етнографічна наука досягла значних успіхів у дослідженні матеріальної культури, проте залишила прогалини у сфері духовного життя. Фольклористи й етнографи початку XX ст. вважали природним і закономірним православне загальнокультурне тло, яке їх оточувало, тому фіксували лише відхилення від звичної морально-етичної та релігійної системи. Таким чином, складалася спотворена картина, коли вчені, реконструюючи «певний пласт давніх уявлень за ледь помітними залишковими рисами», «долучали їх до характеристики релігійності спостереженого ними сучасника». Акцентуючи цю тенденцію, М. Громико зазначає: «…записи, зроблені за такою методикою, дотепер для деяких дослідників є головним джерелом вивчення так званої "духовної культури" народу в XIX ст.» [1] Протягом десятиліть у науці закріплювалася модель російської народної культури без урахування тисячолітньої православної традиції. Часто це було зумовлено поганим знанням православ'я самими дослідниками, оскільки вже наприкінці XIX ст. інтелігенція переважно відійшла від віри, її безпосереднього сприйняття й не надавала значення релігійним засадам вітчизняної культури. У радянські часи така тенденція тільки підсилилася. Проте деякі вчені згадували про збереження православних традицій.

Слід зазначити, що предметом етнографії (етнології) є не вивчення власне релігії (віроповчальних догм), а життя її в конкретному етносі або етносоціальній спільноті, тобто вивчення функціонування віровчення: проявів релігійної свідомості, віросповідної практики, внутрішнього життя й духовного досвіду народу або окремих його частин.

Останні двадцять років були плідними щодо вивчення православного життя росіян, особливо в московському Інституті етнології та антропології ім. М. М. Миклухи-Маклая РАН (ІЕА). Вагомого значення в дослідженнях цього напряму набули праці М. Громико, яка першою порушила питання про етнографічне опрацювання релігійності російського народу, визначила його предмет, підходи та особливості сучасного етапу досліджень, окреслила шляхи вивчення православ'я в народному житті.

Новий напрям аналізу життя росіян з органічним врахуванням віросповідної практики став підґрунтям для розроблення відповідних тем у проблемній групі «Этноконфессиональных исследований» ІЕА РАН.

У документальних джерелах різного характеру дослідники віднайшли величезний пласт відомостей про повсякденне релігійне життя народу, стійкі древні традиції православ'я, які раніше не були предметом спеціального вивчення.

У 1991 році, узагальнюючи зібрані протягом тридцяти років матеріали шістнадцяти архівів про російське село XVIII–XIX ст., М. Громико у книзі «Мир русской деревни» [2] вперше в етнографічній науці описала життя селян Росії до революції з урахуванням релігійного аспекту. Авторка показала живу картину буднів і свят селянина «з його вмінням і роздумуванням», його моральні засади, реалізовані в господарському й соціальному досвіді, духовними підвалинами яких завжди була православна віра.

У зв'язку з легалізацією вивчення православ'я в історії Росії для етнографічного дослідження культури росіян виникла потреба у спеціальному опрацюванні програм збирання польових матеріалів. Досвідчені етно-

графи, які багато років збирали інформацію шляхом опитування, уточнюючи спосіб життя співрозмовників, уже мали певний матеріал спостереження традиційного конфесійного побуту сільського й почасти міського населення. Тому, долучивши до матеріалів оновлені відомості, пов'язані із сучасністю, опрацювали програму польових досліджень на тему «Православие и русская народная культура» (перша редакція якої вийшла 1993 р.). У подальших дослідженнях вона поповнилася новими розділами з конкретних питань у попередніх блоках, з'явилися й авторські програми. Працю узагальнено й окремо видано 2000 року [3].

Починаючи з 1993 року в Інституті почала виходити (опубліковано шість випусків) збірка «Православие и русская народная культура» за матеріалами наукового семінару з такою самою назвою, який постійно діє з 1992 року до цього часу [4].

Польові дослідження відбувалися в різних областях Росії. Експедиція до одного з районів Півночі Росії – Каргопілля і, головним чином, до його західної частини (Лекшмозір'я), – є однією з перших, у якій робота здійснювалася з урахуванням православної складової. Зібрано значний матеріал щодо релігійного повсякденного життя як у минулому, так і в сьогоденні. Як результат цієї роботи в 1993–1994 роках у серії «Библиотека российского этнографа» [5] було видано дві книжки, основна частина однієї з яких присвячена православній культурі в житті лекшмозерців. Упродовж останніх десятиліть особливу увагу було приділено дослідженням у Рязанській області.

Багатий своїми духовними традиціями Рязанський край є одним з перших, де після тривалих заборон і обмежень почала відроджуватися церковна діяльність, а з нею відновилося досі приховане релігійне життя. Щорічні експедиційні виїзди співробітників Інституту, робота в музеях і архівах завершилися виданням монографічного дослідження «Православие и традиционная народная культура Рязанской области» [6].

Опрацювання нового наукового напряму отримало розвиток та реалізацію в матеріалах статей окремих розділів монографій [7], кандидатських дисертацій, захищених в Інституті за період від кінця 1990-х до початку 2000-х років (М. Мальцева – про традиції пошанування архістратига Михаїла в аристократичному середовищі російського Середньовіччя; О. Кириченко – про православні традиції російського дворянства XVIII ст.; Т. Мелехової – регіональне дослідження різних аспектів православного життя Каргопілля до 30-х років XX ст.; Г. Романова – дослідження хресних ходів Москви та Новгорода [8], Х. Поплавської – про паломництво в Рязанському краї; А. Кузнецової – про побутування релігійних текстів; А. Андріанова – про причини та обставини постригу до чоловічих православних монастирів у Росії); а також докторської дисертації К. Цеханської про традиції пошанування ікон у російській культурі.

Дослідження конкретних проявів православного життя росіян відображені в низці монографій. Так, у 1995 році вийшла книжка С. Кузнецова «Традиции русского земледелия: практика и религиозно-нравственные воззрения» [9], де автор писав, що «праця російського землероба в морально-психологічному розумінні була неможливою без усвідомлення відповідальності перед Богом, виконання його заповідей стосовно землі, тварин і свого ближнього в господарській діяльності» [10]. Найважливішою рисою культурно-господарського розвитку росіян, на думку автора, були церковні обряди, доповнені певними нормами й приписами, закріпленими у формі народного звичаю [11].

До меморіального видання праць С. Кузнецова [12] ввійшли ще й розділи, пов'язані з двома іншими напрямами, якими займався вчений, зокрема «Православный приход и общественное служение духовенства в XIX–XX вв.», написаний за матеріалами Рязанського краю, а також «Обычное право и современное православие». В останньому розділі автор розглянув трансформації звичаєво-правових норм у селянському середовищі після 1861 року, а також особливості та рівень духовно-моральних категорій, зумовлених станом віри в минулому й сучасності.

На основі досліджень у Рязанській області Х. Поплавська написала монографію «Паломничество, странноприимство и почитание святынь в Рязанском крае. XIX–XX вв.» [13], у якій репрезентовано всі різновиди паломництва (і далекого, і близького), висвітлено, хто й навіщо їх здійснював, простежено існування цієї традиції в усі часи. Авторка дійшла висновку, що традиція не переривалася, хоча деякий час побутувала в усіченому вигляді. Переслідування спонукали до створення неформальних громад віруючих навколо своїх духовних керівників – старців, які часто жили в миру. До них прямували стражденні, якщо не мали змогу здійснити паломництва до далеких святинь.

У 1998 і в 2004 роках були надруковані праці К. Цеханської («Икона в жизни русского народа» [14], «Иконопочитание в русской традиционной культуре» [15]), присвячені вивченню ікон у побуті та богослужіннях російського народу. У них авторка зробила спробу реконструювати пошанування ікон, яке багато століть було однією із засад духовно-морального життя російського суспільства. У дослідженнях з'ясовано, що традиції церковного народного пошанування ікон у храмі, будинку, під час обрядів життєвого циклу, святих і хресних ходів майже не зазнали змін протягом однієї тисячі років від часу хрещення Русі. Використання ікон у важливих для життя випадках у XXI ст. лишається показником православної свідомості більшої частини населення.

М. Громико та А. Буганов у праці «О воззрениях русского народа» [16] дослідили глибинні корені православ'я – у могутньому пласті поминальної культури, у відвідуванні святинь із хресними ходами, у прагненні мати в родині свою малу церкву, на громадському зібранні, у бою, в інших велелюдних проявах релігійності, у переконаннях, які засвідчувалися щоденно, у способі життя. Автори з'ясували, як віра формувала ідеал монарха – помазаника Божого, впливала на державну свідомість.

Багаторічні дослідження М. Громико завершилися працею про святого праведного Федора Кузьмича, якого авторка ототожнює з Олександром I [17]. На основі багатьох фактів та опосередкованих свідчень дослідниця з'ясувала обставини таємної відмови імператора від влади під виглядом смерті і подальшого життя в іншій подобі,

глибокого покаяння, суворої аскези й набуття хисту провидця. Легенда в трактуванні вченої набула достовірності через ототожнення імператора та сибірського старця.

У монографії «Рязанский месяцеслов»[18], надрукованій у серії «Православие и традиционная народная культура Рязанской области», Л. Тульцева на прикладах річного циклу свят у сільській місцевості описала, як у колективній пам'яті селян зберігалися православні культурно-побутові моделі поведінки відносно середовища існування: «земля, вода, ліс, увесь світ Божий… сакралізувалися завдяки храму, цвинтарю, каплицям, святим місцям…» і «цей Божий світ… функціонував у своєму власному річному колі празників і обрядів». Особливу увагу в праці приділено храмовим святам («головним» до цього часу в багатьох селах області), які, на думку авторки, за своєю сутністю належать до хліборобського святкового календаря й залишаються однією зі складових життя, переважно в його традиційній обрядовій частині.

Видання «“Келейный летописец” святителя Димитрия Ростовского с прибавлением его жития, чудес, избранных творений и “Киевского синопсиса” архимандрита Иннокентия (Гизеля)»[19] стало значним внеском в історію етнографії як приклад етнографічних праць донаукового періоду (XVII – початок XVIII ст.). Автор публікації О. Кириченко у вступних статтях окреслив значення цих творів для етнографії, забезпечив їх довідковим апаратом, надавши можливість звертатися до них не тільки широкому колу читачів, але й науковцям, які цікавляться питаннями історичної етнографії.

Ще одна праця О. Кириченка – монографія «Дворянское благочестиве. XVIII в.»[20] – присвячена маловивченій темі в етнографії та вітчизняній історії – дворянській православній релігійності. Православну віру в побуті, у поведінці, на державній службі, у царині соціальних відносин автор розглядає як сферу, де релігійно вмотивована поведінка визначає сутність вчинків, служіння, стосунків. Релігійний контекст стосунків між селянами та дворянами (поміщиками), між дворянством та імператором, внутрішньостанові духовні зв'язки – усе це важливі й показові вияви релігійності, поширеної в соціумі. У монографії вперше порушено питання про дворянське благочестя як про явище цілісне, історично визначене й особливе.

Результати спільної цілеспрямованої роботи було зафіксовано в колективній монографії «Православная жизнь русских крестьян XIX–XX веков»[21], у якій на підставі вивчення різноманітних форм громадського життя висвітлено благодатний вплив православ'я на духовний образ російського селянина. Дослідники намагалися виокремити специфіку релігійного побуту мирянина та його характерні вияви.

Завданням колективної монографії «Православная вера и традиции благочестия у русских в XVIII–XX веках»[22] було розглянути побутування православ'я в різному становому середовищі – дворянському, селянському, купецькому, священицькому. Сповідання спільної віри сприяло духовній єдності всіх прошарків суспільства і їх побожності. Проте соціальне становище та характер господарських занять сприяли внесенню своїх особливостей у практику релігійного життя. Рідкісні документальні публікації (церковний літопис, релігійні листи мирян, невидані листи оптинського старця та ін.) не лише доповнили дослідження, але й надали унікальності цьому виданню.

Наукове визнання ролі православ'я в долі росіян минулого та сучасності, у культурах інших народів, прагнення ліквідувати прогалини в гуманітарних знаннях продемонстрували учасники Міжнародного наукового симпозіуму «Православие и культура этноса», який відбувся в жовтні 2000 року[23]. Матеріали цього наукового заходу засвідчують зацікавленість проблематикою, пов'язаною з духовно-моральною та історико-культурною спадщиною православ'я, динамікою його традицій у сучасних умовах. На прикладі своїх досліджень учасники симпозіуму – представники різних гуманітарних наук – засвідчили можливість гармонійної співпраці академічної й церковної галузей науки та практичного застосування набутих знань.

Від часу виникнення 2004 року щорічної Всеросійської науково-богословської конференції «Преподобный Серафим Саровский и судьбы Росии» співробітники Інституту є організаторами та постійними її учасниками. Щорічно конференція окреслює актуальні напрями роботи, пов'язані з широким спектром проблем. Це теми пошанування новомучеників XX ст., відновлення національної історичної свідомості, духовні пошуки в минулому і сучасності та ін. Збірки матеріалів конференції (видано п'ять випусків) віддзеркалюють різнобічні зацікавлення вчених, залучають до наукового обігу нові історичні відомості, виявляють сучасні актуальні проблеми православного життя.

З 2002 року почав виходити унікальний за своїм значенням науковий православний часопис «Традиции и современность»[24], у якому вчені, звертаючись до православного життя російського народу, використовують різноманітні писемні, усні та образотворчі джерела. Часопис складається з теоретичних статей, досліджень широкого кола проблем, пов'язаних з історією, етнографією, архітектурою, мистецтвознавством, філологією, педагогікою та іншими гуманітарними науками; публікуються оригінальні документальні матеріали, анотації та повідомлення. Окремі ілюстрації (зокрема й кольорова вкладка) надають публікаціям більшої привабливості для широкого кола читачів.

Учені Інституту етнології, а також інші дослідники, які колись «виросли» в його стінах, спільно продовжують працювати над досі не висвітленими, новими для науки проблемами православ'я в житті російського народу в минулому і в наш час.

Примітки

[1] *Громыко М. М.* Этнографическое изучение религиозности народа: заметки о предмете, подходах и особенностях современного этапа исследований // Советская этнография. – № 5 – С. 77–83.

[2] *Громыко М. М.* Мир русской деревни. – М., 1991.

[3] Православие в народной жизни. Программа сбора полевого этнографического материала. – М., 2000.

[4] Православие и русская народная культура. – М., 1993–1998.

[5] *Мелехова Г. Н., Носов В. В.* Традиционный уклад Лекшмозерья / Серия «Библиотека Российского этнографа» // Альманах «Российский этнограф». – М., 1994. – Ч. 2.

[6] Православие и традиционная народная культура Рязанской области. – Рязань, 2001.

[7] Резутати нового напряму лише частково ввійшли в узагальнюючу працю «Русские», видану в ІЕА в 1977 році (глави А. В. Буганова, М. М. Громико, І. А. Кремльової, С. В. Кузнецова, Т. А. Листової).

[8] 1996 року Г. А. Романов у видавництві «Сол Систем» опублікував дві праці – «Московские крестные ходы XIV–XVI вв.» та «Московские крестные ходы XVII в.».

[9] *Кузнецов С. В.* Традиции русского земледелия: практика и религиозно-нравственные воззрения. – М., 1995.

[10] Там само. – С. 25.

[11] Там само. – С. 28.

[12] *Кузнецов С. В.* Хозяйственные, религиозные и правовые традиции русских XIX – начала XX вв. – М., 2008.

[13] *Поплавская Х. В.* Паломничество, странноприимство и почитание святынь в Рязанском крае. XIX–XX вв. – М., 1995.

[14] *Цеханская К. В.* Икона в жизни русского народа. – М., 1998.

[15] *Цеханская К. В.* Иконопочитание в русской традиционной культуре. – М., 2004.

[16] *Громыко М. М., Буганов А. В.* О воззрениях русского народа. – М., 2001.

[17] *Громыко М. М.* Святой праведный Федор Кузьмич – Александр I Благословенный. Исследование и материалы к житию. – М., 2007.

[18] *Тульцева Л. А.* Рязанский месяцеслов. Круглый год праздников, обрядов, обычаев и поверий рязанских крестьян. – Рязань, 2001.

[19] «Келейный летописец» святителя Димитрия Ростовского с прибавлением его жития, чудес, избранных творений и «Киевского синопсиса» архимандрита Иннокентия Гизеля / [Общая редакция: Е. А. Лукьянов; Подготовка текста: О. В. Кириченко, Е. А. Лукьянов; Вводная статья, примечания, указатели: О. В. Кириченко]. – М., 2000.

[20] *Кириченко О. В.* Дворянское благочестие. XVIII в. – М., 2002.

[21] Православная жизнь русских крестьян XIX–XX веков. – М., 2001.

[22] Православная вера и традиции благочестия у русских в XVIII–XX веках. – М., 2002.

[23] Див.: Исторический вестник № 2–3 (13–14), научный журнал Материалы Международного научного симпозиума «Православие и культура этноса» (Москва 9–13 октября 2001 г.). – М.; Воронеж, 2001.

[24] Традиции и современность. – М., 2002–2009. – № 1–9.

Переклад Зої Гудченко

Росіяни в Молдавії: демографічні «ризики»

Ірина Суботіна

УДК 314–054.57(478)(161.1)

Iryna Subotina. The Russians in Moldova: Demographical "Risks"
There has been done a comparative analysis of the demographical indices of the modern Moldovian Russian community position and perspectives based on the 1959–1989 and the 2000s' statistical data. It is established that negative dynamics of portion change of the Russians in the quantitative and ethnical composition amongst all the Moldovian residents, and also the birth-rates, labour potential migration – all that witness about the high demographical "risks" for the future of the Russians as an ethnical minority of the Moldovian Republic.

Keywords: Moldovian Republic quantitative and ethnical composition of population, demographical "risks", birth-rate, migration, international marriages, natural assimilation, ethnocentric politics.

Ирина Субботина. Русские в Молдавии: демографические «риски»
В статье на основании статистических данных 1959–1989 и 2000-х годов проведён сравнительный анализ демографических показателей положения и перспектив русской общественности в Республике Молдова. Установлено, что негативная динамика изменений доли русских в количественном и этническом составе всего населения Молдовы, темпов рождаемости, потенциальной, трудовой миграции русских, структуры междунациональных браков, предпочтений при выборе национальности ребёнка свидетельствуют о высоких демографических «рисках» для будущего русских как этнического меньшинства Республики Молдова.

Ключевые слова: количественный и этнический состав населения Республики Молдова, демографические «риски», рождаемость, миграция, междунациональные браки, природная ассимиляция, этноцентричная политика.

Динаміку чисельності та розселення будь-якого народу в межах інших держав визначають за такими чинниками: зміни в його природному русі, міграції, етнотрансформаційні процеси. Етнічні відмінності в природному русі, у рівнях народжуваності й смертності, і різноспрямовані міграційні переміщення людей багатьох національностей суттєво змінюють соціально-етнічний склад населення регіонів, міст і сіл, вносять зміни у співвідношення етнічних груп, у міжетнічні контакти, впливають на динаміку національно-змішаних шлюбів, що, безумовно, відбивається на етнічних процесах. Ці фактори взаємопов'язані та взаємозумовлені і водночас зазнають впливів інших структур – політичної, економічної, соціальної.

Динаміка чисельності й національного складу

Упродовж післявоєнного, більш ніж 40-річного, періоду чисельність і національний склад населення радянської Молдавії динамічно змінювалися, що зумовлено відмінностями в природному прирості етнічних груп та етнотрансформаційними процесами (зміна етнічної самосвідомості в частини українського населення на російську, вільний вибір російської національності як своєї дітьми від шлюбів росіян із представниками інших національностей Молдавії), а також інтенсивними зовнішніми міграційними переміщеннями. Показник темпу зростання чисельності росіян у Молдавії за 1959–1989 роки був значно вищим, ніж показник темпу зростання населення республіки загалом: за тридцятирічний період чисельність населення республіки зросла з 2,9 млн до 4,3 млн людей, тобто на 50,3 %, а чисельність росіян – на 91,8 %, з 293 тис. осіб у 1959 році до 562 тис. осіб у 1989 році, головним чином, за рахунок міграційних та асиміляційних процесів.

Етнічна диференціація в темпах приросту чисельності жителів Молдавії призвела до певних змін в етнічному складі населення, до зниження питомої ваги одних і підвищення частки інших національностей: якщо 1959 року титульна нація – молдавани – становила майже дві третини (65,4 %) від абсолютного числа жителів, то на 1970 рік їх частка зменшилася до 64,6 %. А потім, дещо скоротившись на 1979 рік, знову почала зростати, досягнувши на 1989 рік рівня 1970 року – 64,6 %. Упродовж тридцятирічного періоду (1959–1989) частка росіян у населенні республіки неухильно зростала: з 10,2 % до 13,0 %.

За даними Всесоюзних переписів населення 1959, 1970, 1979 і 1989 років питома вага міського населення Молдавії загалом зросла з 22 % до 47 %. Цей ріст був характерний для всіх національностей республіки, але неоднаковою мірою, що залежало від початкового рівня урбанізованості етносу і темпів приросту його міського населення. Російське населення Молдавії, як і інших колишніх радянських республік, мало високий рівень урбанізованості. У 1959 році питома вага городян серед росіян становила 66,6 %, на 1989 рік вона істотно зросла і досягла 86,1 %. Частка городян у титульного етносу республіки за аналізо-

ваний період зросла з 9,6 % до 33,5 %. Завдяки тому, що більшість росіян живе в містах, національний склад міських поселень значно різниться від сільських: питома вага росіян у міських поселеннях сягла 23,9 %, а частка молдаван становила 46,3 % (1989). У сільській місцевості Молдавії росіян було порівняно мало: у 1989 році вони становили лише 3,4 %, а молдавани – 80,3 %.

Значна частина російського населення Молдавії була зосереджена в столиці: у 1959 році 35,7 % міських росіян проживали в Кишиневі, на 1989 рік цей показник зріс до 36,1 %.

За результатами проведеного в 2004 році першого, у короткій історії незалежної Республіки Молдова, перепису населення кількість її постійних жителів склала 3 388 тис. осіб, що на 208 тис. осіб менше, ніж 1989 року. Таке зниження абсолютної чисельності жителів країни зумовлено як низьким природним приростом населення, так і, головним чином, його міграційним відтоком. Якщо до початку 1990-х років природний приріст компенсував міграційні втрати населення республіки, що виявилися в останньому десятилітті перед розпадом СРСР, то, починаючи з 1992 року, при одночасному падінні народжуваності і підвищенні смертності негативна роль міграції помітно виросла, і абсолютна чисельність населення республіки, уперше за повоєнний час, почала зменшуватися.

При загальному зниженні абсолютної чисельності населення Республіки Молдова (без ПМР [1]) у 1989–2004 роках було помічене різке зменшення чисельності одних етнічних груп і незначний приріст абсолютного числа інших (табл. 1). Так, при розрахунку за порівнюваними територіями (без урахування населення ПМР), найбільшим зниженням чисельності (у 1,7 раза) відрізнялося російське населення Молдови: його, за даними 2004 року, налічували трохи більше 200 тис. осіб. У 2004 році чисельність росіян становила 57 % від чисельності російського населення Молдавії 1989 року (якщо брати до уваги лише тих людей, які 1989 р. населяли Правобережні райони без території Придністров'я). Таке відчутне зниження абсолютної чисельності росіян детерміноване як їх міграціями за межі країни, так і процесами депопуляції, коли рівень смертності перевищував рівень народжуваності, що знайшло свій вияв, починаючи з 1994 року. Різке зниження абсолютної чисельності російського населення призвело до зниження його частки в загальній кількості населення країни з 9,8 % у 1989 році до 5,9 % у 2004 році.

Таблиця 1

Зміна національного складу населення Республіки Молдова (за даними переписів 1989 і 2004 років)

Національності	Чисельність населення РМ (без ПМР)			
	1989 рік (у перерахунку)		2004 рік	
	абс.	%	абс.	%
Загалом: у т. ч.	3 595 660	100	3 383 32	100
молдавани	2 513 447	69,9	2 564 89	75,8
українці	405 160	11,3	282 406	8,4
росіяни	**350 899**	**9,8**	**201 218**	**5,9**
гагаузи	148 679	4,1	147 500	4,4
румуни	2 477	0,1	73 276	2,2
болгари	73 489	2,0	65 662	1,9
інші	101 509	2,8	34 401	1,0

Розраховано за: Перепись населения 2004. Статистический сборник. – Кишинев, 2006. – Т. 1: Демографические, национальные, культурные характеристики. – С. 301, 326.

Розпад Радянського Союзу, а також політичні й соціально-економічні трансформації на пострадянському просторі – економічна криза, етнічні конфлікти, потік біженців та вимушених переселенців, різкий спад виробництва, катастрофічне падіння рівня життя населення, безробіття – особливо проявилися в містах. Порушення еволюційного розвитку системи розселення, злам звичних тенденцій істотно змінили закономірності динаміки міського й сільського населення. У 1990-х роках у Молдавії відбулася зміна урбанізаційної динаміки з позитивної на негативну. До 2004 року співвідношення міського й сільського населення в республіці було зовсім іншим, ніж напередодні розпаду СРСР. Частка міського населення, яка за радянського періоду неухильно зростала, істотно знизилася – з 47 % до 39 %, що почасти пов'язано з урбанізаційною складовою Придністров'я, яку не врахували під час перепису населення 2004 року. Такі великі міські утворення, як Тирасполь, Бендери, Рибниця, не враховані у складі міського населення Молдавії під час перепису, значно вплинули на питому вагу міського населення країни. До того ж на зниження частки городян Республіки Молдова вплинули такі явища, як «адміністративна

руралізація», переведення міських населених пунктів до розряду сільських. Однак на зниження рівня урбанізації найбільше вплинули міграційні процеси: як зовнішні, спрямовані за межі країни, так і внутрішні, представлені зворотними міграціями нещодавніх городян у сільську місцевість, основна причина яких – завмирання стану ринку праці в містах на початку 1990-х років, а також різке скорочення попиту на робочу силу в умовах, коли ринкові механізми ще не запрацювали, і як наслідок – безробіття, основним порятунком від якого було повернення до землі, до індивідуального господарства.

Зниження частки міського населення неоднаковою мірою позначилося і на етнічних групах. Найменше це стосувалося молдаван, питома вага їх городян знизилася лише на 1 % (з 33 % до 32 %). Несуттєво, на 3 %, скоротилася частка міського населення і росіян (з 86 % до 83 %).

Нерівномірні темпи приросту (зменшення) міського населення різних національностей Молдавії, зумовлені особливостями міграційного та природного руху, адміністративними перетвореннями й територіальними «втратами», були причиною змін етнічного складу як міського, так і сільського населення республіки (табл. 2).

Таблиця 2

Етнічний склад міського й сільського населення Молдавії (%)

Національності	Міське населення				
	1959 рік	1970 рік	1979 рік	1989 рік	2004 рік
Загалом:	100	100	100	100	100
молдавани	28,1	35,1	39,5	46,3	63,3
українці	19,6	19,6	19,8	18,8	11,2
росіяни	**30,4**	**28,2**	**27,3**	**23,9**	**12,7**
гагаузи	3,4	3,9	3,4	3,1	4,1
болгари	1,8	2,1	2,0	2,0	2,3
	Сільське населення				
Загалом:	100	100	100	100	100
молдавани	76,1	78,2	79,4	80,3	83,7
українці	13,2	11,1	10,6	9,6	6,6
росіяни	**4,4**	**3,9**	**3,6**	**3,4**	**1,7**
гагаузи	3,2	3,3	3,6	3,4	4,5
болгари	2,2	2,1	2,1	2,1	1,7

Якщо в 1959 році домінуючою національністю в міському населенні Молдавії були росіяни (30,4 %), дещо випереджаючи молдаван, і співвідношення цих національностей було приблизно 1:1, то на 1989 рік частка росіян скоротилася до 23,9 %, а співвідношення молдаван і росіян склало пропорцію 2:1. На 2004 рік чисельність молдаван уже в п'ять разів перевищувала чисельність росіян у міському населенні Молдавії. При зниженні абсолютної чисельності росіян у містах до 166 395 осіб на 2004 рік, істотно знизилася і їх частка в міському населенні – до 12,7 %.

Зміни в етнічній структурі сільського населення впродовж 1959–1989 років не мали такого яскравого вияву, але вони були досить виразними: послідовно зростала частка молдаван і гагаузів; знижувалася частка росіян й українців; питома вага болгар майже не змінювалася. У 1989–2004 роках ці зміни відбувалися в тому самому річищі, але значно посилилася їх інтенсивність: так, частка росіян у сільській місцевості за п'ятнадцять років скоротилася вдвічі, склавши на 2004 рік 1,7 %, абсолютна чисельність російських селян знизилася до 34 823 осіб.

Зміни, що відбулися в етнічному складі міського й сільського населення Молдавії, зумовлені порівняно більш високим природним приростом у молдавських і гагаузьких сільських мешканців, депопуляційними процесами в росіян і українців, а також різною інтенсивністю міграційного відтоку представників усіх етносів Молдавії за межі республіки.

Зниження народжуваності

Серед радянських республік післявоєнного періоду в Молдавії було зафіксовано високий темп зниження народжуваності. Якщо 1950 року вона займала друге місце (після Туркменії) за рівнем народжуваності (коефіцієнт народжуваності становив 38,9 %, порівняно з 26,7 % – середнім по СРСР), то на 1970 рік Молдавія перемістилася на восьме місце, на якому перебувала до 1987 року. За двадцять років (1950–1970) коефіцієнт народжуваності в Молдавії знизився вдвічі, у той час як середній коефіцієнт по СРСР знизився в 1,5 раза, у республіках Прибалтики – 1,2–1,5 раза, у Закавказзі – 1,2–1,4 раза, у Середній Азії (за винятком Узбекистану і Таджикистану, де рівень народжуваності підвищився) – 1,1 раза, у Казахстані – 1,5 раза, в Україні – 1,4 раза, у Білорусії – 1,5 раза, у Росії – 1,7 раза.

Після 1970 року, коли було зафіксовано найменший рівень народжуваності за післявоєнний період (19,6 %), намітилася тенденція до його зростання. Як відомо, загальний коефіцієнт народжуваності в значній мірі

залежить від вікової структури населення, тому різке зниження народжуваності наприкінці 1960-х – на початку 1970-х років можна пояснити тим, що в шлюбний і дітородний період вступало нечисленне покоління 1940-х років, що й визначило кількісно їх потомство. У 1970-х роках шлюб брали післявоєнні покоління, більш численні, ніж їхні попередники, що сприяло підвищенню народжуваності. До початку 1990-х років рівень народжуваності в республіці знову почав спадати, бо в дітородний період вступило покоління кінця 1960-х років (у той час зафіксовано найнижчий за післявоєнний період рівень народжуваності).

До 1989 року, при загальному зниженні рівня народжуваності в Молдавії, за попередні тридцять років коефіцієнт народжуваності в росіян знизився в 1,6 раза – з 21,3 % до 13,1 %, що було найнижчим показником серед національностей республіки. Наступне зниження народжуваності в росіян – у 1,8 раза – відбулося набагато швидше – усього за п'ятнадцять пострадянських років: коефіцієнт народжуваності на 2004 рік знизився до 7,3 % (табл. 3).

Таблиця 3

Етнічна диференціація коефіцієнта народжуваності в Молдавії (%)

Етноси	1959 рік	1970 рік	1979 рік	1989 рік	2004 рік
молдавани	35,2	20,8	21,3	20,9	12,0
українці	26,8	17,8	17,4	15,7	8,1
росіяни	**21,3**	**15,4**	**14,6**	**13,1**	**7,3**
гагаузи	45,0	21,1	23,8	22,3	11,2
болгари	29,3	17,9	21,6	17,3	9,3
У цілому по Молдові	31,5	19,4	20,3	18,9	11,3

Складено за: *Бакурский С. В.* Социально-экономические проблемы демографического развития Молдавской ССР. – Кишинев, 1984. – С. 3; Перепись населения Республики Молдова 2004 г. Статистический сборник. – Кишинев, 2006. – Т. 1. – С. 300; Материалы текущего архива Госкомстата МССР и Национального Бюро статистики Республики Молдова.

Міграція

Молдавія була тим регіоном Радянського Союзу, який відрізнявся стійким міграційним приростом населення, що було пов'язано зі сприятливими природно-кліматичними умовами, традиційно доброзичливими міжетнічними відносинами і потребою народного господарства у кваліфікованих кадрах – у робітниках та спеціалістах. Із середини 1970-х років у республіці намітився незначний міграційний відтік населення.

У цей час, разом з Казахстаном, Грузією та Україною, Молдавія належала до тих країн СНД, населення яких за останні п'ятнадцять років зазнало найбільших утрат. В Україні й Молдавії це відбулося внаслідок поєднання негативного природного приросту зі значним міграційним відтоком. При цьому інтенсивність міграційного обігу (чисельність прибулих і вибулих щодо населення) у Молдавії склала 15,6 %, що ставить її на третє місце (після Казахстану й Киргизії) за показником «напруженості» міграційного життя країни.

Матеріали багаторічних «вимірів» міграційної активності російського населення, проведених нами в Молдавії, дають можливість простежити за динамікою показників потенційної міграції населення впродовж п'ятнадцяти пострадянських років (1993–2007). Після гострих міжнаціональних конфліктів початкового періоду суверенізації Молдавії, коли рівень потенційної міграції росіян був досить високий, склавши 1993 року 25 % (серед городян, у Кишиневі – 29 %), кожен четвертий росіянин – міський житель Правобережної Молдови – мав намір у перспективі виїхати, проте до кінця 1990-х років рівень потенційної міграції стабілізувався на межі 10–11 %. Безсумнівно, на формування щодо рішення про міграцію минулі роки мали вплив. По-перше, більшість росіян, тих, хто бажав виїхати, уже залишила республіку; по-друге, чужий невдалий досвід міграції змушував замислитися про доцільність такого кроку, змушував більш виважено оцінити переваги і втрати від переїзду; по-третє, час після розпаду СРСР дав деяким росіянам можливість певним чином пристосуватися до нових умов існування; по-четверте, ситуація, багато в чому зумовлена економічними труднощами в країні, відтиснула міжнаціональні конфлікти на другий план, змусила частину росіян змінити свої попередні наміри і т. ін. Але на початку XXI ст. рівень потенційної міграції росіян знову почав зростати, хоча причини цього лежать уже не в етнополітичній, а в економічній площині. Це підтверджено і значним рівнем потенційної міграції молдаван – титульного етносу республіки.

За даними останнього етносоціологічного дослідження 2007 року, проведеного нами серед городян Молдавії, усі ті самі 20 % росіян висловили бажання поїхати, але частка тих, хто вагається в прийнятті міграційного рішення значно скоротилася на користь тих, хто не планує нікуди їхати (56 %). Мабуть, на ці показники значно впливає вікова структура російського населення із значною часткою людей похилого віку, для яких рішення про міграцію вже важко реалізувати. У молдаван частка потенційних мігрантів лише дещо нижча – 18 % (табл. 4).

Таблиця 4

Потенційна міграція (%)

Орієнтація на від'їзд	2003 рік		2007 рік	
	росіяни	молдавани	росіяни	молдавани
так, збираються поїхати	20	12	20	18
ні	34	48	56	60
важко сказати, поки немає остаточного рішення	43	37	24	22
немає відповіді	3	3	0	0
Загалом	100	100	100	100

Напрямки можливої міграції росіян і молдаван істотно різняться і змінюються в часі. Так, за даними дослідження 2003 року, майже 70 % росіян – потенційних мігрантів – були орієнтовані на Росію, 13 % – на країни далекого зарубіжжя. Більшість (46 %) молдаван – потенційних мігрантів – були орієнтовані на переїзд до далекого зарубіжжя, на Росію було націлено 29 % молдаван. У 2007 році картина спрямованості потенційних міграційних потоків дещо змінилася: у молдаван, за умови збереження домінуючої орієнтації на країни далекого зарубіжжя, помітно знизився інтерес щодо переїзду в Росію. Те саме можна проектувати і на росіян: потенційних мігрантів, орієнтованих на переїзд до Росії, стало менше, водночас більшої популярності набув міграційний вектор, спрямований на далеке зарубіжжя.

Які ж основні причини міграції? Якщо на початку 1990-х років переважали етнічно забарвлені міграційні мотиви, пов'язані із законами, що обмежували права національних меншин, зі звуженням сфери використання російської мови, зокрема, і в освітніх цілях, то в кінці 1990-х років у структурі мотивів потенційної міграції превалювала економічна складова. Незважаючи на економічну домінанту, у мотивації потенційної міграції росіян певне місце все ще займали причини, пов'язані з етнічністю: це неможливість отримати бажану освіту російською мовою і певна напруженість у міжнаціональних відносинах. Дослідження, проведене в Молдові 2007 року, засвідчило майже аналогічні результати міграційної мотивації 2003 року.

Трудова міграція

У чисельності постійного населення Молдавії, що становить 3 383 332 особи, було враховано і тимчасово відсутнє населення, яке виїхало за межі країни і складало на момент перепису 273 056 осіб, або 8,1 %.

У наш час політична й соціально-економічна ситуація стрімко змінюються, у людей розширюються межі вибору, і мігранти, не орієнтовані на еміграцію, на зміну постійного місця проживання, часто обмежуються лише тимчасовим виїздом із країни. За матеріалами етносоціологічного опитування, проведеного Центром міжетнічних досліджень Інституту етнології і антропології РАН та Інститутом культурної спадщини АН Республіки Молдова в 2007 році в містах Молдавії, майже половина від опитаних росіян (47 %) хотіла б виїхати з держави на заробітки або вже працює за кордоном, частина з них (26 %) орієнтована на те, щоб через певний час повернутися, а майже кожен п'ятий опитаний хотів би влаштуватися за кордоном на постійне проживання і не має бажання повертатися в Молдавію. Спрямованість потенційної міжнародної трудової міграції російського населення показала, що найпривабливішою країною, безумовно, є Росія, до якої хотів би поїхати кожен другий потенційний мігрант з усіх, які висловили намір вирушити на заробітки.

Міжнаціональні шлюби

Окрім міграції з республіки і природної втрати, ще одним чинником, який впливає на чисельність росіян, у цьому разі більш опосередковано, є асиміляційні тенденції, зокрема міжнаціональні шлюби.

Упродовж тридцяти років у республіці послідовно знижувалася частка національно-змішаних шлюбів – з 32 % у 1970 році до 22 % у 2003 році (щодо загальної кількості шлюбів, укладених за рік). Це зниження було детерміноване зменшенням частки міжнаціональних шлюбів у найбільш численної титульної нації – молдаван: з 15 % у 1970 році до 10 % у 2003 році. Для росіян, як і для інших, більш численних, національностей Молдавії (українці, болгари й ін.) характерна протилежна тенденція – збільшення частки міжнаціональних шлюбів. У російського населення ці процеси проходили найстрімкіше: якщо 1970 року кожен другий шлюб, укладений росіянами, національно-змішаний, що й так було надзвичайно високим показником і свідчило про прорив ендогамії, то 2003 року вже кожні три шлюби із чотирьох – міжетнічні.

Підсумовуючи, констатуємо, що в усіх нетитульних народів радянської Молдавії серед усіх міжетнічних шлюбів, укладених у 1970 році, переважали шлюби з молдаванами, як найбільш численним етносом республіки.

Через тридцять років, на початку XXI ст., етнічна картина шлюбів у Молдавії істотно змінилася. У титульного етносу, а також у гагаузів чітко намітилася тенденція до збільшення частки моноетнічності шлюбів, у росіян та інших національностей Молдавії – до значного зростання частки міжетнічних шлюбів. Загальною тенденцією для всіх національностей Молдавії було зниження частки шлюбів, укладених з росіянами.

Потужні зміни, що відбуваються в динаміці і структурі шлюбності в різних національностей Молдавії, детер-

міновані загальним підвищенням моноетнічності населення республіки, яка зумовлена цілою низкою чинників, серед яких найбільш значущими є зниження народжуваності, що набирає більш швидкого темпу в російського, українського і болгарського населення, безповоротні з кінця 1980-х років міграції російського й іншого слов'янського (українці, білоруси) населення за межі Молдавії, а також проведена в республіці етноорієнтована політика з пріоритетом прав титульної нації.

Перший чинник – зниження народжуваності в російського, українського й болгарського населення, що відбувається протягом десятків років, такими темпами, які перевершують ці процеси в молдаван і гагаузів, та другий чинник – міграція російського й іншого слов'янського населення за межі Молдавії – призвели до зниження частки молоді вищезгаданих національностей в населенні і, як наслідок, до звуження однонаціонального ринку шлюбних партнерів у слов'янського населення загалом, бо саме така міжнаціональна шлюбність слов'янських народів складала істотну частку в загальній міжетнічній шлюбності республіки. Нарешті, третій чинник – політика етноцентризму, прагнення до створення моноетнічної держави, коли «вигідно» бути представником титульної національності держави. Це не могло не привести до певного збільшення числа шлюбів нетитульного населення республіки з молдаванами, коли альтернативою міграції з країни виступає стратегія на асиміляцію, якщо не для самих шлюбних партнерів, то для їхніх дітей.

У період з 1959 по 1989 роки у всіх найбільших етнічних групах Молдавії спостережено неухильне зростання частки нащадків від національно-змішаних шлюбів серед дітей, народжених жінками тієї чи іншої національності. Однак, при загальній тенденції до зростання, ця частка значно варіювала: мінімальною вона була в молдаван (3–12 %), максимальною – у росіян (від 45 % до 60 %).

За роки існування Молдавії як незалежної держави ці процеси зазнали певних змін. Майже у всіх великих етнічних групах відбулося зниження даного показника на 3–10 %. Виняток становили українці, в яких спостерігалася стабілізація цього індикатора, а також росіяни. В останніх частка дітей, народжених від батька іншої національності, значно зросла: з 60 % у 1989 році до 71 % в 1997 році. Таким чином, кожні сім з десяти немовлят, народжених російськими жінками Молдавії, наприкінці 1990-х років мали неросійського батька. Ці процеси могли бути зумовлені здебільшого відтоком з Молдавії російського населення (переважно молодої вікової групи), що звузив можливості вибору шлюбних партнерів серед «своїх», а також значною популярністю в росіян змішаних шлюбів. Найбільш «небезпечним», з погляду збереження російського етносу в республіці, є зростання частоти шлюбів російських жінок з молдаванами, бо це потужний канал етнокультурного впливу титульної національності, здатний призвести у сформованих етнополітичних умовах до швидких асиміляційних процесів російського населення.

Вибір національності для дитини, народженої в змішаному шлюбі

За результатами етносоціологічних досліджень у Молдавії, на початку 2000-х років лише в шлюбах росіян з українцями для дитини частіше (удвічі) обирали російську національність. У всіх інших випадках (російсько-молдавські, російсько-гагаузькі, російсько-болгарські шлюби) перевагу віддавали неросійській національності, яку обирали в 1,5–2 рази частіше, ніж російську.

Приймаючи рішення про національність для дитини, батьки зважають на такі чинники, як «престижність» тієї чи іншої національності; «вигода» від належності до тієї чи іншої етнічної групи в даних умовах і в даний час; бажання, щоби дитина продовжила етнічну лінію батька тощо. Серед опитаних наприкінці 1990-х років російських молодих людей лише близько 4 % відповіли, що хотіли би бачити своїх дітей росіянами і тільки 17 % воліли б, щоб їхні діти виросли людьми, які володіють російською мовою та обізнані в російській культурі. У дослідженні 2007 року, проведеному серед міського населення Молдавії, отримано подібні результати: лише 8 % опитаних росіян хотіли би бачити своїх дітей росіянами, 12 % висловили бажання, аби їхні діти добре зналися на російській мові й культурі.

Таким чином, кажучи про демографічні «ризики» для росіян Молдавії, слід визнати їх високими, а демографічні перспективи російської діаспори – невтішними: майже подвійне скорочення чисельності російського населення впродовж пострадянського періоду, посилення різкого зниження рівня народжуваності, депопуляція, масштабні міграції з країни молодих працездатних людей, високий рівень потенційної міграції, катастрофічне старіння російського населення. Демографічна поведінка росіян, які живуть у незалежній Республіці Молдова, істотно відрізняється від їх поведінки в умовах колишньої радянської республіки Молдавії. По-перше, значно зросла міжетнічна шлюбність у росіян, головним чином, за рахунок підвищення частки їх шлюбів із представниками титульної національності – молдаванами. По-друге, у російської молоді, яка перебуває в змішаних шлюбах, спостережено прагнення до вибору для своїх дітей неросійської національності, що засвідчує наявність установки на природну асиміляцію в значної частини росіян. Це показник того, що і міжнаціональні шлюби в умовах нинішньої Молдавії будуть сприяти зниженню чисельності російської діаспори в країні.

Примітки

[1] ПМР – Придністровська Молдавська Республіка.

Переклад Володимира Сироткіна

ЗМІ та деякі проблеми поліетнічності в російській столиці

Віра Малькова

УДК 070.1:316.347+316.454.52(470–25)

Vira Malkova. The Mass-Media and Some Polyethnicity Problems in the Russian Capital
The article shows the modern problems of the interethnical communication between the natives of Moscow, the Russians and the other ethnically different new-comers. Analyzing the facts, ideologems and mythologems, commentaries and specific lexical forms in the mass-media the author puts a lot of issues concerning the organization of the megalopolis polyethnical life.

Keywords: polyethnicity, tolerance, the Russians, the ethnical Russians, Moscovites, national minorities.

Вера Малькова. СМИ и некоторые проблемы полиэтничности в российской столице
В статье рассматриваются современные проблемы межэтнического общения коренных москвичей, русских и приезжих других национальностей. Автор, анализируя факты, идеологемы и мифологемы, комментарии, особые лексические формы в печатных СМИ, затрагивает много проблем в организации жизни большого полиэтнического мегаполиса.

Ключевые слова: полиэтничность, толерантность, россияне, русские, москвичи, национальные меншинства.

Інтенсивна міграція населення в Росії – одна з помітних особливостей пострадянського періоду. Основна причина переїзду людей на нові місця – бажання поліпшити своє життя – цілком зрозуміла. Однак переміщення, переважно до великих міст, значних мас населення, найчастіше представників різних етнічних і релігійних груп, створює чимало проблем для приймаючої спільноти. Відкрите або приховане протистояння місцевого населення, яке не завжди готове до змін (що пов’язані з прибуттям нових мешканців, з одного боку, і мігрантів, нерідко об’єднаних у формальні чи неформальні групи за етнічною або релігійною ознакою – з другого), стає майже неминучим. Сьогодні це помітно не лише у великих і середніх містах, куди спрямований основний потік приїжджих, але й у невеликих селищах, де приїжджі особливо виділяються як активні й енергійні люди на тлі збіднілого, не влаштованого й фактично пасивного місцевого російського населення.

Засоби масової інформації, які щодня висвітлюють життя росіян, як і їхні власники та спонсори (за якими стоять представники різних політичних груп), звичайно, не можуть залишати поза увагою складні міграційні питання. Вони, зацікавлені у впливі на масову свідомість, використовують у своїх інтересах непросту соціальну й поліетнічну ситуацію, яка склалася в регіонах. Наші дослідження засвідчують, що інколи ЗМІ не лише підтримують ідеї інтеграції й адаптації мігрантів до нового для них середовища, але нерідко, навпаки, нагнітають невдоволення місцевих мешканців іншокультурними «прибульцями». Можна було б не надавати цьому такого значення, аби діяльність ЗМІ так суттєво не впливала на масові уявлення й міжетнічну свідомість населення, на його погляди й поведінку, необґрунтовано підсилюючи міжетнічне протистояння в російських регіонах. Вплив ЗМІ на масову свідомість і поведінку людей дедалі частіше підтверджується не лише спостерігачами, але й у наукових дослідженнях у всьому поліетнічному світі. Це яскраво демонструють передвиборні кампанії в регіонах, це засвідчує і неабияка зацікавленість рекламодавців, що фінансують послуги ЗМІ у великих розмірах [1]. Це позначається й на настроях людей, які дивляться телепередачі, читають пресу та слухають радіо.

У запропонованій статті представлено деякі результати нашого дослідження столичних російських газет, що висвітлюють поліетнічну ситуацію в Московському регіоні [2]. Тут слід відзначити, що результати аналізу цих видань становлять інтерес і для інших регіонів, адже діяльність московської преси багато в чому є визначальною для всієї журналістики країни. Дослідження регіональних ЗМІ засвідчують, що вони багато в чому прагнуть наслідувати столичні видання (запозичують у них нові інформаційні технології, використовують новаторські підходи у висвітленні місцевих сюжетів).

У цьому дослідженні, в основу якого покладено принципи поваги до прав людини, непримиренність щодо будь-яких проявів расизму, ксенофобії й екстремізму на етнічному та релігійному ґрунті, інформація газет розглядається з різних позицій. З одного боку, вона аналізується як фіксація реальної поліетнічної ситуації в Москві, і в Росії загалом. А з другого, – як цілеспрямоване висвітлення цієї реальності в пресі. Важливо підкреслити, що формування масової толерантної або конфліктної свідомості, на яку впливають і засоби масової інформації, відбувається не лише за рахунок трансльованої ними «мови ворожнечі», але також і за

допомогою «мови миролюбності». Ця мова злагоди, миролюбності, громадянської солідарності й культури миру передається московською пресою до масової свідомості за допомогою різних інформаційних прийомів: через повідомлення про **факти**, шляхом озвучування й тиражування позитивних **ідеологем і міфологем**, завдяки використанню авторських **коментарів**, особливих **лексичних форм** та ін.[3] Джерелами дослідження є найбільш популярні столичні газети: «Московский комсомолец» («МК»), «Аргументы и факты. Москва» («АиФМ») і «Московская правда» («МП») за 2006-й і наступні роки.

У ході вивчення матеріалів було виявлено, що тема поліетнічності сучасної російської столиці стала в московській пресі однією з провідних (за частотою звертання до неї й за різноманітністю сюжетів). У газетній інформації, поза сумнівом, відчутним є розуміння авторськими колективами необхідності міжнаціонального миру, спокою в столичному регіоні й країні в цілому, пом'якшення міжетнічної напруженості й важливості формування позитивних масових уявлень співгромадян у міжетнічному спілкуванні. Результати наукового аналізу популярних московських газет репрезентують переважно толерантний підхід їх авторів до таких людських цінностей, як миролюбність, гуманізм, милосердя, співчуття.

Яскравою особливістю журналістської практики пострадянського періоду в Росії можна вважати те, що основні проблеми поліетнічності в столичному мегаполісі (як і в усій країні) творці сучасної газетної інформації вбачають у не зовсім вдало організованій міграційній ситуації. Саме на її обговоренні й зосереджено зазвичай суспільну увагу. У столичних виданнях досить виразно акцентовано ідею про те, що в такому мегаполісі, як Москва (який за своєю історичною, культурною та психологічною основою, без сумніву, усе ще залишається російським), у зв'язку з інтенсивною міграцією формується і зростає нова величезна багатокультурна спільнота, яка вміщує, крім росіян, представників багатьох національностей, рас, віросповідань. Відзначимо, що зростаюча поліетнічність великого міста репрезентується пресою для масової свідомості не тільки як унікальна, неминуча для нашого досвіду даність, але і як природне та типове для сучасних мегаполісів світове явище. Дослідження фіксує наявність у пресі ідей про необхідність інтеграції всіх мешканців Москви в єдину міську спільноту, незалежно від їх етносу, релігії та раси.

Поліетнічність столиці представлено в пресі через інформацію про населення, про московську топоніміку, архітектуру, численні матеріали про історію та культуру російської столиці, про традиції минулого й спосіб життя городян, а також через інформацію про різноманітну поліетнічну інфраструктуру міста. Поліетнічність міста репрезентується пресою також через стосунки різних груп москвичів: старожилів і приїжджих (мігрантів), представників різних культур, релігій, національностей і рас. У цілому столична преса дійсно зображує досить різноманітну картину поліетнічної Москви – сучасного міста, одного з найбільших мегаполісів світу. Однак не можна не помітити, що поліетнічна й поліконфесійна ситуація в Росії, зокрема, в її столиці, представлена ЗМІ не лише з позицій толерантності.

«Москва – переважно російське місто»

Постійними темами сучасної московської преси є кількість населення столиці й країни, етнічний склад, який швидко змінюється, та інформація про легальних (і особливо – про нелегальних) мігрантів. За відсутності точних відомостей, преса пропонує «експертні оцінки» й припущення, що породжує багато неточностей і суперечностей в оцінках, а також міфів, і справляє не завжди позитивне враження на масову свідомість і установки населення. Тут, безумовно, важливим є контекст, у якому подано цю інформацію: позитив і користь від цих процесів або тривога й стурбованість. За допомогою кількісних даних про приїжджих через пресу поширюється ідея про вливання до столичного середовища нових величезних груп мешканців і про те, що цей процес – природний, постійний, певною мірою вже впорядкований і що він триватиме далі. Москва й москвичі представлені для масової свідомості як динамічна поліетнічна міська спільнота, яка розвивається. Проте дослідження зафіксували, що, інформуючи москвичів про кількість приїжджих, автори публікацій часто не лише не приховують, але й підкреслюють суспільну тривогу та заклопотаність цим фактом, що, без сумніву, розбурхує масову свідомість городян.

Тема «російськості» столиці й Росії, тема російського народу та його культури, тема його історичного минулого й майбутнього стала впродовж останнього часу в московській пресі досить виразною. Особливо часто вона озвучується в газеті «Аргументы и факты» і в її московському додатку. Аналіз публікацій виявив, що одним з аспектів висвітлення є утвердження в суспільстві ідеї «Москва (Росія) – наша (російська)». Ця ідеологема, наявна в масовій свідомості етнічних росіян багато століть, у різній формі, хоча й не так прямолінійно, озвучується також сучасною столичною пресою. Помічено, що тривога про збереження російського народу, його цінностей, у тому числі і його культури, пам'яток, його міст і території, а найголовніше – його генофонду, у зв'язку з незапланованою міграцією, безумовно, простежується в московських газетах. Тут важливо підкреслити, що подібне явище, тобто занепокоєння громадськості з приводу збереження своєї країни, свого народу та його історико-культурних особливостей, упродовж останніх десятиліть виявляється майже в усіх пострадянських республіках, що відстоювали на межі століть свій національний суверенітет. І воно видається цілком природним.

Використання ЗМІ цієї ідеї (що підтримує етнічну ідентичність величезної маси російських мешканців мегаполіса) саме в Москві (це важливо й для всієї Росії) є позитивом. Люди будь-якої національності, так само як і будь-якого соціального статусу, мають право захищати свої основні цінності, які вони зберігали та примножували протягом століть і далі переда-

дуть нащадкам. Представляючи населення міста (поки що понад 80 %), російські москвичі (як і всі інші мешканці) повинні жити тут упевнено й не турбуватися про свій статус і майбутнє своїх дітей. Ідеологами (носіями й розповсюджувачами) цієї ідеї є журналісти, діячі культури, експерти. Аналіз матеріалів газет засвідчив, що серед прихильників ідеї «російськості» помітне місце займають авторитетні представники російської інтелігенції, чия думка має важливе значення для співвітчизників.

Але в пропаганді цієї ідеї є й інший бік: певне протистояння кількісно домінуючого російського населення регіону (інакше кажучи, «господарів») та представників інших культур («гостей»). На сторінках газет виявляється незгода прихильників і супротивників ідеї необхідності міграції. Деякі журналісти досить рішуче прагнуть спростувати аргументи й міфи на захист іншокультурної міграції, що їх розповсюджують інші автори. Однак, підсумовуючи викладене, зазначимо, що за всієї гостроти й невирішеності багатьох міжетнічних проблем досліджувані газети (за нашими спостереженнями) і в цій темі не виходять за рамки толерантності. Можна сказати, що вони буквально балансують на межі. При цьому важливо відзначити й те, що преса акцентує увагу не так на етнічних проблемах російських москвичів, як загалом на належності постійних мешканців до московської спільноти.

Однак не можна не помічати й того, що проблема Москви як загальноросійська та етнічноросійська, навіть незалежно від діяльності ЗМІ, дуже хвилює і експертів, і населення. ЗМІ, що також відображають масові (і групові) настрої та інтереси, по-своєму «підтримують» цей неспокій представників російського етносу.

Образ «ми – росіяни» в московській пресі

Не можна не помітити, що московські газети як видання для мешканців Москви (переважно – росіян) і для росіян (більша частина з яких – теж етнічні росіяни) з власної та чужої волі присвячують значну частину інформації формуванню етнічної (російської) і громадянської (загальноросійської) самосвідомості населення.

Це відбувається з використанням різних інформаційних технологій, зокрема, за допомогою:

1) ідей (ідеологем) і міфологем, як етнодиференціюючих, так і поєднуючих;

2) характеристик (стереотипи етнічних росіян і «росіян», образ народу і його країни, його культура, історія);

3) питань і роздумів про сутність нації, про сьогодення й майбутнє нашого життя;

4) закликів і порад щодо того, що росіянам потрібно зробити, щоб поліпшити життя. Подібні мобілізаційні заклики взагалі рідкісні в будь-якому газетному виданні. У московській пресі вони теж трапляються не дуже часто (у середньому – у кожній десятій-дванадцятій публікації про росіян). Наведемо кілька прикладів: «*Нам потрібно нарешті побажати, щоб у країні припинилося публічне телезнущання над російською культурою, над російською мовою, над душею російського народу. Тільки тоді нас поважатимуть у світі. У XXI столітті ми – росіяни – повинні відродитися, повернувшись до нашого споконвічного шляху Великої держави. Влада повинна негайно кинути на порятунок усі ресурси й розум нації*»;

5) російських національних цінностей. Це одна з груп матеріалів, що поєднують елементи інформації, найважливіші для формування масових уявлень про етнічну спільноту (і їх у пресі досить багато);

6) інформації, що зачіпає етнічні почуття росіян – *гордість, громадянське почуття, почуття гідності, честь, обрáзи, національний біль*. Подібні елементи інформації трапляються майже в кожній публікації про російський народ;

7) особливих лексем і виразів (вони трапляються відносно рідко, у середньому в кожній третій-четвертій публікації про росіян). Це так само як ідеологеми, не тільки етнодиференціюючі, але й об'єднуючі елементи тексту, наприклад: *московити / москвичі / наша Московія / наша Батьківщина / держава / Вітчизна / Росія / наша власна країна / сини країни* та ін.;

8) порівнянь росіян з іншими народами. Такі елементи інформації зафіксовані в середньому в кожній п'ятій публікації.

Авторами більшості цих публікацій є журналісти (переважно в «МК»), діячі культури (частіше в газетах «АиФ» та «АиФМ»): художники, артисти, письменники, зрідка – політики. Московські журналісти дійсно нерідко звертаються до проблем російського народу, ведуть мову про його характеристики, про минуле та майбутнє. Досить емоційно, хоч і по-різному, пишуть про це В. Костиков, К. Кудряшов («АиФМ»), А. Минкін («МК») та інші журналісти.

Деякі публікації газет дійсно зосереджують увагу читачів на проблемах російської етнічності, нагадуючи значній частині москвичів про їхню належність до великого народу, про його минуле, сьогодення та майбутнє. Подібні матеріали допомагають підтримувати й акцентувати увагу на російській етнічній ідентичності й громадянстві мешканців російської столиці, навмисно не виділяючи їх з-поміж москвичів. Усе це відбувається приблизно так само, як і в ЗМІ інших регіонів країни, які було прийнято називати «національними». ЗМІ будь-якого міста й регіону (а вони сьогодні майже всі багатонаціональні), скрізь приділяють особливу увагу так званим «титульним» етносам, які дали назву певному регіону. Московська преса, на нашу думку, у цьому за багатьма ознаками залишається навіть в ар'єргарді, не акцентуючи, наприклад, на вимогах переваг за національною ознакою для частини московського населення.

На нашу думку, на підставі цих матеріалів не можна сказати, що в московських газетах навмисно пропагуються національні стереотипи росіян. На жаль, переважна їхня частина – негативні характеристики, які нагадують більше про вади, ніж про чесноти російського народу. За їхньої допомоги росіяни нерідко дізнаються про себе щось добре, але частіше – неприємне.

І це – одна з помітних особливостей російської преси: представляти себе для масової свідомості з гіршого боку. Такого, за нашими спостереженнями, немає в російськомовній пресі в жодній країні.

Не можна не зауважити, що й у цьому масиві інформації ми майже не виділили ідеологічного відмежування російських москвичів від усіх інших. Поділ простежується лише за віссю *москвичі – мігранти*. І ці сюжети в пресі, як і раніше, пов'язані з ідеєю втрати Москвою її зовнішнього вигляду, її культури й звичного для москвичів способу життя.

Узагальнений образ «ми – росіяни» у зображенні ідеологів складається з багатьох компонентів. Це, як і в інших групах структурованої нами газетної інформації, особлива лексика, ідеологеми, стереотипи, цінності, колективні цілі й багато іншого, що може сприяти ідеологічному об'єднанню населення в єдину російську спільноту з єдиними завданнями й цілями та зі спільним сьогоденням і майбутнім. Цей образ формується насамперед з інформації про населення країни та про саму країну. Наведемо деякі фрагменти лексичної характеристики нашої спільної країни [Росії. – *Ред.*], що трапляються в газетних текстах: *велика держава Росія / Батьківщина / Росія-матінка / Вітчизна / держава / імперія /* і найчастіше – *країна (наша країна, ця країна)*.

Конструюючи в масовій свідомості образ країни (Росії), газети розповідають про те, чим росіяни можуть пишатися, що в них позитивного та що їх об'єднує: *це величезна територія країни, її розмах і велич, простори; надра, ресурси Росії, багатства; наша історія, Кремль і собори, російський прапор; люди, російські таланти, розумні люди, російські жінки, російська душа, російська культура, мова; сімейні цінності, а також чесність, відданість, самопожертва, жертовність, мужність; совість, працездатність, гордість і самоповага; дружба й гостинність, старанність, терпіння, самокритика; доброта, працьовитість на Русі; перевага над іншими*.

Основні цінності, пов'язані з країною, що також об'єднують нас [росіян. – *Ред.*] у російський народ, це: *гордість за нашу країну, за Батьківщину, патріотизм, престиж країни, прагнення до величі духу, готовність боротися за спільну справу, віра батьків, пошук національної ідеї, потяг до пошуку сенсу життя, особливе жадання духовності, особливий російський стандарт, позитивна відмінність від інших народів, віра у світле майбутнє, національна хвацькість*.

Сучасні автори не забувають про перераховані цінності, утверджуючи їх у масовій свідомості, хоч і вкрай рідко. Вважаємо, що цю позитивну працю з формування моральної людини, російського громадянина необхідно в наш час особливо посилити, зробити одним із важливих напрямів у діяльності російських ЗМІ.

Безумовно, привертають увагу й ідеологеми присвячені цінностям понять «ми» і «наша країна». Ось деякі приклади: *у нас надто велика країна, уповільнені ритми, пекельне терпіння, яке нікому не снилося; те, що ми ще в чомусь попереду всієї планети – це міф, який працює на руйнування країни; зараз ми перебуваємо в стадії руйнування, але й це нормально; населення Росії виживає, а не живе; збереженням народу влада не займається; Росія вимирає; зменшення населення Росії вигідне так званій еліті – усім, хто має доступ до нафтової годівниці. Що менше народу в Росії, тим більше дістанеться їм; що ж братам-слов'янам залишається, щоб відбити цю демографічну агресію? – тільки терміново розмножуватися самим; якщо відродиться село – будуть і діти; справжні чоловіки – російські богатирі – в Росії перевелися; розумні люди на Русі, слава Богу, ніколи не переводилися; ми культурні, але не цивілізовані; ми «розмили» культуру предків; у нас не вистачає духу поглянути на себе у дзеркало; нас спотворила радянська система; колишнє уявлення, що діти «переростуть» батьків, об'єднувало, а сьогодні з російської бідності піднімаються одиниці; майнове розшарування роз'їдає єдину націю; якісь ми невмілі; ось у мусульман за кордоном… за наркотики – страта, а у нас…; споконвіку в крові тих, хто населяє Росію, була і залишається схильність до крадіжок, корупції, п'яних бешкетів; чому в нас стільки поганого?; у Росії ще дві біди: корки та пляшки; у Росії навіть птахи вмирають від перепою; ми переповнені обра́зами не тільки на себе, але й на весь світ; чиновники заохочують інородців, а не нас; почуття туги, тривоги, відчуття краю прірви; усюди злодії… цілі юрби злодіїв; це просякнута ненавистю країна; у Росії, що пухне від нафтодоларів, немає коштів на нові літаки; Росія йде не туди; Росія, віддай борги!; так, ми живемо в бруді та лайні, але ось прийде «чорний орден» – фашисти, і лише тоді ми зрозуміємо, що таке справжній жах; нас навряд чи чекають затишні цивільні будні; країни Співдружності економічно залежні від Росії, але про політичні вигоди із цього Росія дбає, м'яко кажучи, украй незадовільно; Росія – багата на енергоресурси країна, дійсно відіграє роль в енергобезпеці світу; ми посідаємо перше місце у світі в міжнародній торгівлі природним газом і друге місце як експортер нафти й нафтопродуктів; ми хочемо, щоб нас бачили, чули, любили, принаймні – боялися в кожному куточку світу; усе владнається і повернеться на свої місця; уявлення москвичів про Росію деформовані.*

Тут наведено лише незначну частину ідеологем, виділених нами з публікацій газет 2006 року. Їхні автори – відомі журналісти, актори, режисери, письменники. Картина, м'яко кажучи, неприваблива. Образ «ми» й образ «наша країна», що репрезентовані сучасною столичною пресою, у більшості випадків залишаються негативними. І хоча не можна не помітити, що в публікаціях мова йде в цілому про населення країни, проте в авторів висловлювань воно (іноді з власної волі, а іноді з чужої) майже завжди асоціюється з російським народом. Преса зображує не країну багатьох народів і культур, а країну, де живуть і бездумно керують росіяни. Які національні почуття, яка національна гідність можуть формуватися в найчисленнішого народу країни під впливом подібних ідеологем, що нав'язуються людям (у тому числі й москвичам) у різних формах?! Чим у такому разі можна об'єднати мешканців Росії в єдину спільноту? – Лише обра́зами, лише загальним розчару-

ванням і протестом проти такої реальності та представлених пресою замальовок безвихідного російського життя! Можна заперечити, але ж це реальність, і все, про що йдеться в газетах – це необхідний аналіз і конструктивна критика дійсності.

І тут знову постає питання про суспільну роль ЗМІ. Чи мають вони виконувати об'єднуючу, у чомусь оптимістичну й позитивно мобілізуючу функцію, а не лише руйнівну? Тобто, чи мають ЗМІ у нових пострадянських умовах виконувати певні ідеологічні функції чи ні? Насамперед ідеться про виховання у громадян країни патріотизму, громадянської позиції, любові до своєї країни, до її історії, готовності відстоювати її цінності й зберігати її досягнення. Вважаємо, що зазначеним виданням (і іншим російським ЗМІ) важливо постійно пам'ятати також про позитивний бік багатьох суспільних процесів, важливо докласти зусиль, щоб спрямовувати частину інформації на формування позитивних уявлень росіян про себе і про свою країну, повернути їм упевненість у собі, у своїх силах, у своєму майбутньому. Необхідно знаходити певні «опори» для формування громадянської ідентичності та громадянської солідарності. Такими ідеологічними «опорами» можуть бути російська державність, символіка, російська історія, російські герої всіх національностей, російські досягнення минулого, сьогодення та майбутнього. Потрібні ідеї для згуртування населення навколо єдиних загальнодержавних (або регіональних) цілей і задумів, загальних позитивних завдань. Пригадаймо цілину, великі будівництва, освоєння космосу та будівництво нової Росії. Потрібні творчі завдання для держави, які могла би підтримати преса.

Про представників інших національностей Росії таких матеріалів у досліджуваних виданнях майже немає. Московський читач не може дізнатися з газет про те, хто і як живе за межами його регіону. Про інших мешканців країни він може довідатися тільки з розповідей родичів та із ситуацій, пов'язаних з московськими мігрантами. Розглянемо це питання.

Географія московської міграції

У газетних публікаціях простежується основний склад населення поліетнічної Москви, який репрезентують читачам сучасні ЗМІ. Це – росіяни, українці, євреї, татари, білоруси, вірмени, азербайджанці, грузини, китайці, в'єтнамці та ін. За термінологією преси, це приїжджі з Узбекистану, Таджикистану, України, Грузії, Молдови, Китаю, В'єтнаму. Згадки про національний склад населення переплітаються в пресі (як і в масовій свідомості) з повідомленнями про нескінченний потік до столиці мігрантів майже з усіх куточків країни й світу.

Як виявлено нами в ході дослідження преси протягом тривалого періоду, тема етнічної мозаїки майже ніколи не залишається в московських ЗМІ без уваги. Вона з'являється в різних публікаціях: в інтерв'ю з чиновниками, у розмові з експертами (з політиками, з ученими), у листах до газети. Іноді ці дані озвучуються на спеціальних брифінгах і прес-конференціях. Інколи інформація про етнічну батьківщину приїжджих безпосередньо не стосується Москви. Але вона вміщена в московські видання, висвітлює схожу ситуацію в інших регіонах країни, доповнює картину інтенсивного пересування «гостей» по Росії й не залишається непоміченою також і московським читачем. У публікаціях про національний склад приїжджих лунає занепокоєння ідеологів, пов'язане з майже некерованим процесом прибуття мігрантів до Москви й до країни: «*У Росії така сама ситуація, як і у Франції. Ми визнаємо, що приїжджі з Кавказу, Середньої Азії, В'єтнаму та Китаю є величезною проблемою, що викликає сильне роздратування в населення. Їх занадто багато...*».

Таким чином, газетні повідомлення, присвячені кількості населення столичного регіону (постійного та приїжджого), так само як і кількості різних етнічних груп сучасних москвичів та їх представництва серед міського населення, не можна вважати беззаперечними й достовірними. Їх слід охарактеризувати як приблизні, часткові, несистематизовані, інколи неузгоджені, а часом навіть помилкові. І справа тут не лише в недбалості журналістів і експертів, у недоліках роботи статистичних та інших органів, що опікуються мігрантами. Постає питання: чи повинна преса подавати точну інформацію про національність або віросповідання людей, які мешкають у регіоні?

Тут доречно пригадати певне роздвоєння підходів теоретиків ЗМІ, що визначають їхні функції й стратегію. У чому полягає основне завдання засобів масової інформації – у простому поширенні інформації про реальні події й проблеми чи у своєрідному, необхідному для комунікатора та його спонсорів, відображенні цих явищ у масовій свідомості? Поки що в пресі й у решті ЗМІ трапляються недостовірні відомості щодо кількості й етнічного складу населення Московського регіону (як і країни в цілому). І ці дані в різних формах (що не завжди толерантні і до місцевих, і до приїжджих) поширені в уявленнях росіян. За їхньої допомоги ситуація не прояснюється, але зростає тривога населення про нормальне існування, майбутнє своїх дітей, своє місто й свою країну (наприклад, за наполегливого впровадження до масової свідомості ідеї про те, що в місті стає дедалі більше «їх» і менше «нас»). Поява великих і згуртованих груп представників окремих національностей, про що також досить часто повідомляє преса, ще більше хвилює населення, яке звикло до свого способу життя й не бажає протягом короткого терміну переорієнтовуватися відповідно до іншої культури й інших релігій. Утім, якщо немає достовірної інформації про кількість населення та його окремих груп, то й управління ними не може бути ефективним.

Етнопрофесійна спеціалізація москвичів

Журналісти, які висвітлюють цю тематику в пресі, як і впродовж попередніх років, розглядають спеціалізацію приїжджих і за національною ознакою (нерідко спираючись на «глухі» джерела), і створюючи професійні стереотипи етнічних груп у масовій свідомості. Наскільки ця група газетних матеріалів щодо етнопрофесійної спеціалізації приїжджих (мігрантів) є інформативною, а наскільки – пропагандою? Заглиблюючись у тему, автори публікацій нерідко натякають на моно-

полію представників окремих національностей у різних сферах життя міста (у фінансах – євреї, у гральному бізнесі – грузини, у московській ринковій торгівлі – азербайджанці і т. п.). За допомогою ЗМІ населення Москви помічає зосередження приїжджих у важливих галузях торгівлі й постачання, а також прибирання вулиць, дворів, ремонту доріг та ін. Преса широко ілюструє цю тему.

Факт етнопрофесійної спеціалізації (насправді та згідно з пропагандою), якому особливу увагу приділяє преса, також спричиняє певне занепокоєння городян. Тривога щодо контролю ринків Москви вихідцями з Азербайджану й деяких інших країн, тобто щодо монополізації ринкової торгівлі однією етнічною (або територіальною) групою, озвучується в ЗМІ найчастіше. Очевидно, ця невирішена й хвилююча для багатьох мешканців проблема (вона існує насправді, але певним чином представлена пресою для масової свідомості) не сприяє інтеграції приїжджих конкретних національностей до московської спільноти. Реально не вирішена, вона розбурхується в пресі, якою б толерантною остання не була.

На жаль, газетні матеріали дійсно можуть формувати не дуже привабливий образ представників різних національностей, що мешкають у Москві. Ці люди, хоч і роблять корисну для міста роботу, але, з одного боку, справляють враження покірних, знедолених і беззахисних, викликаючи не так співчуття, як байдужість, а з другого боку, вони стають причиною обурення й протестів унаслідок неадекватної поведінки щодо москвичів, місцевих законів і звичаїв. Так само через цю інформацію до масової свідомості мешканців регіону передається не лише ідея вигоди для міста присутності мігрантів, але й занепокоєння москвичів щодо стосунків з «новомігрантами», щодо майбутнього їхнього міста.

Висвітлення проблем поліетнічної Москви й Росії

Дослідження фіксують, що московські видання, безумовно, конструюють у масовій свідомості такий образ: «Ми [росіяни. – *Ред.*] – поліетнічна спільнота». Більшість матеріалів про поліетнічність Москви й Росії поділяються неначе на дві протилежні групи. Одна група авторів публікацій (ідеологів) займає таку позицію: *Москва поліетнічне місто, таким воно і має залишатися. Мігранти нам необхідні, тому ми повинні їх приймати й уживатися з ними*. Інша група газетних авторів висловлює думку, що *Москва – це місто російської культури, хоча в ньому дійсно жили й живуть люди різних національностей і релігій. Це місто – історично російське, багатовікова столиця Росії, і воно має залишатися таким, у якому домінує російська культура, де зберігається утверджений століттями, хоча й модернізований, спосіб життя, де має розумно здійснюватися демографічна політика й де можна обійтися без такого величезного й некерованого потоку мігрантів, до того ж нелегальних.* Висвітлюються в пресі також і проміжні позиції, і мінливі «позиції маятника», у яких самі автори не можуть запропонувати чітких виходів і не знають, як орієнтувати читачів.

Визнання у ЗМІ факту, що «Ми – москвичі – це насамперед росіяни», і рідкісне виокремлення його в московській пресі – один із заспокійливих чинників для кількісно домінуючої в місті етнічної групи. Одна з важливих ідей, яка, на наш погляд, справедливо наведена столичними газетами від імені росіян і всіх москвичів, полягає в тому, що корінні мешканці не повинні страждати від прибування до їхньої країни й до їхніх міст приїжджих з усього світу.

Водночас аналіз газетної інформації засвідчив, що в пресі існує (хоча й украй рідко трапляється, не всіма прийнята поки що) ідея невідворотності та необхідності зростання поліетнічності в місті. Її автори впроваджують до масової свідомості думку, що всі мешканці міста будь-якої національності мають звикати до мирного співіснування представників різних етнічних груп у московському й російському просторі. Цю думку, поки що дуже несміливо, доносять до масової свідомості не лише деякі журналісти, але і вчені, які спеціально осмислюють процеси міграції, проблеми розв'язання конфліктів у поліетнічних спільнотах – проблеми психології міжетнічних відносин.

Чому «ми» ображаємося на «них»?

Дослідження зафіксували озвучені в ЗМІ конкретні обрáзи москвичів: на етнічні міграційні спільноти, на владу, яка не вирішує проблеми кардинально, на самі ЗМІ, які можуть не лише об'єднувати людей, але й роз'єднувати їх, розвиваючи невдоволення (і навіть бажання помсти) в одних і страх та бажання захиститися – в інших. Обрáзи, які регулярно озвучуються ЗМІ, стають ще одним з видів стресу й засобом для маніпулювання людьми. У частини невпевнених у собі й у своєму становищі москвичів і росіян, що перебувають у стані постійної обрáзи, відбувається певне зниження самооцінки, спостерігаються спроби самоствердитися за рахунок «кривдника» – мігранта, вказати на мігранта як на ворога, як на причину своєї неспроможності, уразливості. Серед конкретних докорів москвичів на адресу приїжджих – **страх перед непрофесіоналами-мігрантами, заразні хвороби, конкуренція на ринку праці, перенаселення в столиці, наступ чужої культури, а часом – витіснення корінних москвичів приїжджими.** Обрáзи пов'язані також із тим, що на «них» **несправедливо витрачаються «наші» гроші**, і **обрáзи на «нашу** [російську. – *Ред.*] **владу»**, яка не має реальної можливості регулювати ситуацію, що склалася. Утім, існує також протест проти активного, але абсолютно неприйнятного для приймаючої спільноти явища – участі приїжджих у кримінальному житті столичного регіону.

Важливе місце в московських газетах, нерідко на перших сторінках, займає інформація про кримінальні дії поліетнічного населення: рекет, проституцію, наркоторгівлю, розбої, крадіжки, шахрайство. Усе це, іноді в подробицях, подається доброчесним москвичам, які привітно приймають «гостей» з різних куточків країни й світу. І позитивної динаміки, порівняно з попередніми роками, тут не помічено. Найінтенсивніше ця інформація подається «Московским комсомольцем», особливо в рубриці «Срочно в номер» (зазвичай без авторського підпису), і «Московской правдой». «Аргументы и

факты» вміщують її не так часто, до того ж переважно узагальнено.

Досить часто зазначена в подібних публікаціях **етнічна або регіональна ознака** персонажів, яка, на думку авторів, напевно, і є однією з головних характеристик злочинців та найпривабливішою в інформації про них. Ось деякі лексеми з публікацій про кримінал у Москві: *кавказці* (термін, який нині трапляється найчастіше), *горці / хлопці кавказької зовнішності / приїжджі з Грузії / чеченці та інгуші / азербайджанці / таджики й інші середньоазійські народності / вихідці з Кавказу / араби / представники колишніх південних республік / циганки – цинічні злодійки, шахрайки-аферистки, ошуканки / буйний і схиблений китаєць / іноземні сутенери / виходець з Вірменії / вихідці з Дагестану – зловмисники, гангстери, зграя здирників / лиходії-кавказці, здирники, бандити / брати-узбеки / азійці / вірмени / зарослі щетиною кавказці / циганський табір / чеченці, в'єтнамці / китайський акцент / громадяни Грузії / гості з півдня* та ін. Окрім цього, у публікаціях про кримінальне життя Москви трапляються й такі вислови: *етнічні злочинні угруповання / злодії в законі – в основному вихідці з Грузії / китайські і в'єтнамські злочинні угруповання / гангстерська війна між етнічними злочинними угрупованнями* та ін.

Зазвичай автори публікацій подають інформацію про конкретні злочини, але іноді, значно рідше, ніж упродовж минулих років, наводяться й узагальнюючі негативні стереотипи – про «них», про всіх. Статистичні матеріали про кримінальні дії приїжджих, що їх представлено в пресі, безсистемні, часом приблизні й навіть суперечливі. Джерела таких тверджень – спостереження й експертні оцінки правоохоронних органів. Недостовірні цифри, поширювані серед масової свідомості, також як і серед представників правоохоронних структур, навряд чи допоможуть поліпшити етнокримінальну ситуацію в місті. А зашкодити образу окремих етнічних спільнот, які влаштувалися в Москві, можуть.

Усі матеріали про кримінальну ситуацію в столиці, звичайно, не поліпшують її образ у масовій свідомості. Але ще неприйнятнішим цей образ постає перед москвичами й законослухняними гостями, коли вони бачать у пресі численні лексичні зв'язки на кшталт «Москва – і кримінал». Злочинність у сучасній Москві, що має певне етнічне забарвлення, зображується ЗМІ особливо насичено саме в публікаціях про побутове життя. Одна з них – ринкова торгівля. Злочинність, корупція, численні інші правопорушення супроводжують, за даними преси, цю сферу московського життя, турбуючи суспільну свідомість і розбурхуючи москвичів.

Небезпека неонацизму й шовінізму. Скінхеди і тероризм

Небезпека націонал-екстремістських виступів – також одна із загроз, яка озвучується в пресі. Зазначимо, що міські газети ознайомлюють москвичів з історією ксенофобії в російській столиці, повідомляючи, що й упродовж минулих століть, у переважно російській Москві були зафіксовані незначні події, які не переросли в серйозні конфлікти на міжетнічному ґрунті. Ідея про миролюбність і гостинність москвичів, як і росіян загалом, увесь час існує в пресі.

Проте низку публікацій про різні прояви неонацизму, шовінізму, фашизму, не можна не відзначити. Особливо це помітно в яскравих заголовках, у яких часто трапляються оригінальні елементи тексту: *Скінхеди полюють на кавказців / Скінхеди вибрали жертву / Самі собі терористи / Гітлер бере Москву? / Гострий багатокутник ненависті / Наци підняли хайль / РЕЙХнуті / Смерть оптом і в роздріб / Бомбісти хімічать в Інтернеті / Організація об'єднаних наці / Морг тут недоречний / Погромна вдячність владі / Хто відповість за базар? / Рани різних народів / Чикаго з кавказьким акцентом / Кавказ міг підірвати Москву / Московська влада співчуває / Конфлікт / Теракт / Чеченські бойовики чи наші бандити? / Страшно!*

Як і в інших публікаціях, тут наявна гра слів, часом навіть певна журналістська завзятість і саркастичність. Але навіть у цих заголовках важко не помітити болю, гіркоти й занепокоєння людей станом, що склався в сучасній московській і російській спільноті.

Дії влади та регулювання міграційних процесів

Дослідження зафіксували досить велику групу публікацій, у яких столична преса висвітлює позицію місцевої влади щодо складної ситуації з міграцією. Газети повідомляють, що московська влада, маючи небагато важелів для зміни ситуації, таки намагається по-своєму впливати на неї. Хоча, як повідомляє міська преса, вона не може майже нічого зробити. З одного боку, заважають федеральні закони, а з другого, – не все вдається. Це засвідчують і опубліковані листи читачів, які викликають обурення в людей через несправедливість і незграбність у розв'язуванні складних проблем.

У ході досліджень було виявлено значну кількість публікацій, де вміщено поради й пропозиції їх авторів щодо міграційної політики. Такі поради траплялися в пресі й упродовж попередніх років, але в значно меншому обсязі: *до будь-яких незнайомців, у тому числі й приїжджих, потрібно ставитися з підвищеною обережністю; як мігранти, так і москвичі змушені адаптуватися до об'єктивних культурних відмінностей; треба прислухатися до думки корінного населення, яке здебільшого не любить мігрантів і має на те підстави; треба, щоб приїжджі влаштовували своє життя, погодившись зі звичаями та правилами, що склалися в нас; приїжджі мають адекватно поводитися з нами, жителями Москви; єдиним розумним шляхом має стати недопущення компактного проживання мігрантів (законослухняним мігрантам, а є й такі, від цього буде тільки краще); приїжджих правопорушників за їхні численні злочини треба карати, як і вимагає закон.*

Слід відзначити зростання громадянської свідомості москвичів (журналістів, експертів, читачів) щодо організації життя свого міста, прагнення зробити його по-справжньому миролюбним і спокійним.

У цілому, відзначаючи безліч позитивних напрямів у діяльності московської преси, слід підкреслити, що ЗМІ висвітлюють і багато злободенних проблем щодо

організації життя величезного поліетнічного мегаполіса. Для створення атмосфери миру й злагоди в місті необхідно (також і за допомогою ЗМІ) аргументувати переваги спільного життя різних груп людей. Важливо також створювати необхідні умови, щоб це стало реальністю.

Примітки

[1] Наприклад, за даними Федеральної агенції з друку і масових комунікацій, прибутки від розміщення реклами лише в друкованих ЗМІ становили в 2003 році 206 млн доларів, а в 2004 – уже 270 млн. Прибутки від реклами в журналах зросли впродовж цього самого періоду від 361 млн до 480 млн доларів (Данные ГИПП по доходам от размещения рекламы в печатных СМИ www.farmc.ru).

[2] Результати цієї роботи докладно представлено в нашій новій книзі: *Малькова В. К.* Полиэтничная Москва в начале нового тысячелетия: Как видит и показывает ее столичная пресса.– М., 2007. Це своєрідне продовження наших досліджень про Москву (див.: *Малькова В. К.* Москва – многокультурный мегаполис.– М., 2004; ін.).

[3] Ці та інші елементи тексту було докладно розглянуто та описано в наших попередніх працях. (напр. див.: *Малькова В. К.* Методы диагностики этнической толерантности в СМИ (на примере российской прессы) // Диагностика толерантности в средствах массовой информации. Ред. Малькова В. К. – М., 2002; *Малькова В. К., Тишков В. А.* Этничность и толерантность в средствах массовой информации. – М., 2002 ; ін.

Переклад Олександра Васяновича

Деякі тенденції сучасних релігійно-громадських свят (за матеріалами російсько-українсько-білоруського прикордоння) *

Тетяна Листова

УДК [394+791.6](477+470+476)

Tetiana Lystova. Some Tendencies of the Modern Religious Public Holidays That Are Celebrated on the Russian–Ukrainian–Byelorussian Borderland

The article contains the facts about the modern public holidays (mainly the City Days) that are celebrated on the Russian–Ukrainian–Byelorussian borderland, and inclusion of the religious (Orthodox) components into them, about the interrelations between the secular and church. Suggested are some observations of the holiday eye-witnesses with such a symbiosis valuing.

Keywords: common urban holidays, holiday church elements, monuments, memorials, sculptural pictures of the angels, saints and Virgin Mary.

Татьяна Листова. Некоторые тенденции современных религиозно-общественных праздников (по материалам российско-украинско-белорусского пограничья)

В статье рассматриваются современные общественные праздники (главным образом, Дни города) на русско-украинско-белорусском пограничье, включение в них религиозных (православных) компонентов и взаимодействие светского и церковного. Подаются некоторые сведения очевидцев праздников с оценкой подобного симбиоза.

Ключевые слова: общегородские праздники; церковные элементы праздников; памятники, памятные знаки; скульптурные изображения ангелов, святых, Богородицы.

Календар церковних свят, що формується протягом століть, незмінно зберігаючи святкування днів, важливих для християнської віри, у цілому не є чимось застиглим. Свята були призначені для пошанування вищих небесних сил. Ці дні мали розкривати віруючим події церковної історії, прославляти подвиги святих подвижників і мучеників за віру, а також учителів церкви, які розробляли догматичні положення цілісної системи віровчення, зокрема складні символічні таїнства, обряди та звичаї.

Однак історична трансформація стосувалася й церковного календаря. Збільшувалася кількість пам'ятних для церкви днів, чудесних явлень, віднайдення ікон, а також прославлень православних святих. Відповідно з'являлися нові свята, а інші, навпаки, зникали чи відходили на периферію святкового календаря. Проте трансформація, як засвідчує історія, була пов'язана зі змінами не лише в релігійному, але й у соціальному та політичному житті суспільства. Хоча цей факт міг діяти опосередковано і виявляв себе тільки за розгляду всієї системи суспільних взаємовідносин кожного історичного періоду. У дореволюційній Росії, де церква не була відділена від держави, кожне церковне свято мало водночас громадське значення, а державні заходи й урочистості супроводжувалися церковним освяченням. Політичний підтекст церковних заходів був зумовлений доктриною невіддільності держави та її правителів від підданих, для яких православ'я було органічною основою розуміння світобудови, зокрема й державного устрою, його принципів підпорядкованості.

Наприкінці XIX – на початку XX ст. стає очевидним послаблення, а потім і поступове руйнування єдності влади й народу. У цей період уже відкрито проголошується необхідність посилення політичного звучання всіх церковно-релігійних заходів, побудованих передусім на традиційній для православ'я сакралізації монархічної влади, посилення авторитету імператора. Будь-який визначний релігійний захід осмислювався з погляду його політичного звучання. Такими були, наприклад, урочистості з нагоди відкриття мощей Серафима Саровського, відзначені всенародно в 1903 році. «Черниговские губернские ведомости» (передрук з «Московских новостей») інформували населення, що завдяки «присутності царя і його родини... дні великого духовного торжества стали в Сарові й днями великої політичної урочистості» [1]. Молебні з цієї нагоди були відправлені в усіх церквах Росії, зокрема в білоруських і українських.

Події 1917 року, нова політика щодо церкви остаточно зруйнували симбіоз церкви, суспільства й держави, що складався впродовж століть. Утім, незважаючи на войовничу атеїстичну позицію нової влади, певні традиції церковних свят зберігалися не лише на особистому рівні, але й на громадському (переважно в селах). Легалізація на початку 1990-х років релігійного життя, активізація церкви, бажання наших сучасників повернутися до своїх релігійних традицій, що сприймаються нерідко як етнічні, лояльна й навіть протекціоністська політика держави

* Дослідження здійснено за підтримки Російського гуманітарного наукового фонду (РГНФ) (грант 98-01-91105 а/У).

щодо церкви й церковного життя сприяли відродженню церковної святкової культури, яка так само взаємодіє з громадським життям у цілому. Розглянемо деякі варіанти співвідношення церковних і світських елементів у сучасних святах.

Для початку 1990-х років склалася ситуація, коли головні церковні свята почали одночасно відзначати як у храмах, так і в позацерковному просторі міст і сіл завдяки діяльності працівників культури. Сформувалися певні норми взаємовідносин між церквою і світською владою, зокрема, при організації різноманітних святкових заходів. Так, у цей час у підмосковному м. Ступино святкування Пасхи влаштовували (крім церковної служби) і на центральній площі, застосовуючи елементи богослужіння й привітання громадян. Бажання винести церковну службу поза межі храму, надати святові загальноміського характеру можна пояснити специфікою настроїв у той період. Це була ніби демонстрація отриманої свободи думок і переконань, свободи від єдиної ідеолого-політичної доктрини, що постійно пригнічувала думки й поведінку. Одним з найяскравіших проявів отриманої свободи було спільне влаштування заборонених раніше традиційних церковних свят, які колись таємно святкували в родинному колі. Не можна сказати, що цей варіант святкування Пасхи вдався. Це свято, так глибоко наповнене сакральним змістом, настільки тісно пов'язане з церковним богослужінням, що будь-яка спроба надати йому більш громадського характеру може тільки нанести шкоди й не матиме підтримки церкви. Експеримент більше не повторювали, хоча в місті на Пасху відчувається дух свята, що виявляється у влаштуванні святкових заходів, у настроях громадян, що характерно для всього православного простору Росії й прилеглих східнослов'янських країн.

Не вдалися й спроби повністю поєднати різдвяні й новорічні дитячі ялинки, оскільки переважна частина зимових канікул припадає на піст. Другою причиною є усталена в радянські часи традиція організації дитячих свят з неодмінними Дідом Морозом і Снігуронькою, тобто персонажами, що не належать до православної картини різдвяних урочистостей.

Польові матеріали засвідчують, що на початку 1990-х років стало очевидним прагнення залучити церкву до освячення громадських свят і особливо важливих заходів, зокрема й тих календарних свят, проведенням яких у радянські часи опікувалися відділи культури. До того ж при влаштуванні таких святкувань організатори цілком коректно враховували ступінь православної канонічності свята й доречність освячення його церквою. Так, на думку працівників культури м. Розсоша Воронезької області (майже половина жителів району – українці), «позиція держави – від церкви окремо, але повернулися обличчям до церкви. Населення, молодь також стали більше відвідувати церкву. І адміністрація запрошує на свої заходи настоятелів церкви – на День Перемоги демонстрація, люди охоче ходять, потім збираються біля братської могили. Проповіді там не читають, але представники церкви обов'язково присутні, а панахиду в церкві перед тим служать. У нас уже десять років Різдвяні зустрічі проводяться за прикладом концертів Пугачової. Там і колядки українською мовою. І обов'язково запрошуємо священиків. Вони приходять, вітають. Масляну ми святкуємо обов'язково, однак священиків не запрошуємо. Вважається, що це язичницьке свято» (2001).

Характерною особливістю сучасної святкової культури можна вважати і включення церковного компонента у свята власне світські, такі, що не існували до революції в традиційному календарі. Наприклад, у м. Розсоші, за висловлюванням директора Будинку культури, «у День людей похилого віку і служби правлять у церкві» (2001).

Ми проаналізуємо характер деяких міських свят, які включають водночас світські й церковні заходи, звертаючи увагу на їх відповідність змістові, символіці й завданням православної культури минулого і ставлення до них жителів. А також розглянемо включені у святкові дійства матеріальні компоненти.

У м. Новозибкові Брянської області (колишня Чернігівська губернія) стало вже традицією до кожного Дня міста не тільки прибирати вулиці й двори, але й розчищати зруйновані будівлі з метою подальшого спорудження будівель громадського призначення, зокрема релігійного характеру (ідеться про об'єкти, що виражають ідеї православної віри). За задумом керівників міста, ці споруди мають не лише відповідати духовним запитам жителів, але й «охороняти» місто.

У зв'язку із цим постає питання, наскільки ми можемо вважати їх традиційними для російської релігійної культури? Безумовно, традиційною є практика освячення й охорони території шляхом встановлення хрестів на межі поселень або в місцях, що вважаються небезпечними, хоча в різних регіонах православного світу вона мала різне поширення. Цю традицію активно почали відроджувати в пострадянський час. Згідно з даними опитувань населення, її ніяк не можна вважати даниною моді на релігію чи тільки наслідком бажання відродити свої народно-релігійні звичаї. Релігійність ніколи не зникала з життя народу, хоча у зв'язку з необхідністю приймала різноманітні нецерковні форми. Атеїстичне виховання не викорінило потреби в покровительстві вищих сил. Трагічні для багатьох зміни 1990-х років, що торкнулися не лише окремих осіб, але й цілих поселень (закриття виробництв, безробіття, руйнація сільськогосподарської системи), викликали почуття беззахисності й навіть приреченості, спричинені якоюсь немилосердною, майже містичною вищою силою, і відповідно прагнення захистити себе від зла.

Традиційно захисниками кожної місцевості вважалися патрональні зображення Христа, святих і Богородиці, що ставали центральними об'єктами народно-церковних святкувань. Їм присвячували хресні ходи, загальноміські молебні й заходи світського характеру, які можна вважати прототипом сучасного дня міста/села, що дедалі частіше наповнюється елементами народно-церковних свят.

Щодо цього вельми цікавим було проведення в Новозибкові Дня міста у вересні 2008 року, центральною

подією якого стало відкриття скульптурного зображення Пресвятої Богородиці. І тут ми не можемо оминути проблеми змін і нових віянь у сучасному церковно-релігійному мистецтві. Традиційно Божественний світ поставав перед православною людиною в іконописних ликах, що передавали його вищу духовну красу. Розвиток церковного мистецтва йшов шляхом дедалі більшої реалістичності зображень, зберігаючи, утім, прагнення до передачі саме духовності божественних ликів. Це мистецтво формувало уявлення віруючих про небесні персонажі. При цьому еталонами іконописних ликів залишалися зображення на стародавніх, найбільш пошанованих іконах. Насамперед це стосувалося богородичних ікон. Зауважимо, що в сучасному художньому світі православ'я простежуємо дві тенденції, які стосуються передусім зображення Богородиці. Перша – повернення до стародавніх канонів, що явно відображує пошуки іншої духовності і мирянами, і священнослужителями. І зовсім протилежна тенденція – зображення Богородиці не лише в гранично реалістичній манері, але й надання їй вигляду гарненької молодої жінки, яка не має нічого спільного з високою духовністю давньоруського іконопису. Ця тенденція поширюється, найімовірніше, від церкви, яка заповнила подібними образами і храми, й іконописні крамниці.

Водночас очевиднішими є жанрові інновації в релігійному мистецтві. Ідеться про зображення персонажів небесного світу, зокрема й Пресвятої Богородиці, у формах монументальної скульптури, що нині досить популярні. Як відомо, скульптура в православ'ї викликала негативну оцінку церкви, у 1722 році її було заборонено указом Петра І. Проте реально скульптурні форми існували – це й зображення Христа в церквах («Христос у кайданах»), і знаменита пермська скульптура, і різьблені скульптури, переважно зображення Параскеви П'ятниці, Миколая Чудотворця, які можна було побачити в церквах і каплицях. Але скульптура ніколи не поширювалася за межами церковного простору (за винятком молебнів) і не мала монументальних форм, яким притаманна зовсім інша символіко-змістова функція, ніж іконописним, звичним для православної традиції ликам. Призначення пам'ятників – вшановувати пам'ять людей та історичні події. Ця функція цілком доречна при зображенні святих, що пов'язані з історією християнства (наприклад, пам'ятник Кирилу й Мефодію). Однак зображення персонажів божественного світу в монументальному скульптурному вигляді навряд чи відповідає православній концепції непізнанності вищого світу, долучення до якого відбувається на рівні почуттів і відчуттів.

Тому, хто приїжджає на вокзал м. Новозибкова впадає в око цікава скульптура – «Добрий ангел світу». Вибраний для зображення персонаж, безумовно, має імпонувати сучасним релігійним настроям. У те, що ангел-охоронець існує, вірять (або хочуть вірити) навіть не надто релігійні люди. Певно, потреба в особистому захисті в сучасних людей не менша, якщо не більша, ніж у їхніх віруючих предків, яких оточував цілий сонм святих захисників. Польові дослідження засвідчують, що народні молитви до ангела-охоронця – один з найрозповсюдженіших жанрів релігійної поезії сьогодення. Щоправда, деякі питання викликає форма новозибківського ангела: він має щось спільне зі знаменитим зображенням богині Ніки, його подоба дещо незвична. У людей з досить високими рівнем загальної культури й ступенем релігійності викликає критичні відгуки естетика скульптури й невідповідність її духові православного мистецтва. За висловлюванням однієї з мешканок, «він схожий не на ангела, а як раніше були – дівчина з веслом, з квітами. Крила в нього ростуть з попереку, тобто незрозуміло, як він літає». Очевидно, сам факт оцінки персонажа нематеріального світу з огляду на анатомічні пропорції свідчить про те, що скульптура не сприймається як символічне зображення духовного світу. Проте в цілому ставлення до скульптури позитивне. Вона вже вписалася в міський пейзаж, і в місцевих мешканців не викликає ніяких нарікань.

Відкриття пам'ятника Богородиці викликало дещо суперечливі почуття в жителів міста при досить доброзичливому ставленні до активного введення православного компонента у святкування. Сюжет скульптури пов'язаний з історією виникнення Новозибкова, появою тут перших поселенців – старообрядців, чия культура визначила певною мірою культурне обличчя міста. За легендою, заснування міста почалося з віднайдення ікони Божої Матері Одигітрії, що стала згодом патрональною іконою міста, яку однаково вшановували всі послідовники православ'я в Новозибківському краї. Богородицю зображено у вигляді жінки, що тримає ікону. Наведемо деякі відгуки місцевих жителів про те, які почуття викликає в них і скульптура, і пов'язане з нею святкування. Дехто вважає, що зображенню бракує реалістичності, зокрема, якщо вже Богородицю вирішили зобразити в незвичному (неканонічному) вигляді, зробити це слід було б за аналогією зі скульптурою радянських часів. «Ну, пам'ятник, ну нехай... А образ треба було б не такий робити, оздоблювати його інакше, а то так... зліпили все докупи. Ну,... хоча б образ Богородиці зробили. (Зрозуміло, що це Богородиця?) Ну,... жінка стоїть і тримає щось там таке... Ось у нас біля церкви стоїть Мати-Батьківщина, так воно ж видно, що вона Мати Батьківщини. Ось Драгунський – це теж наш, погруддя його, був танкіст».

Дехто сприймає сам пам'ятник ніби поза релігією. Так, одна з жительок міста на запитання про те, які в неї особисті відчуття від свята, відповіла: «Ні, з релігією це не пов'язано. Це просто наш мер хоче зробити місто гарним, чистим». Мешканці схвально ставляться до своїх об'єктів, що покликані прикрасити місто й наповнити його простір певним змістом. «Усюди замість звалищ, боліт зробив [міський голова. – *Т. Л.*] скверики, усе розчистив. Ось пам'ятник Доброму ангелу, стела, монумент – камінь пам'ятний, оскільки тут кордон трьох республік. І скверик зробив. Усім подобається, і мені також». Інші не сумніваються в релігійному характерові відкритого пам'ятника, але не тому, що самі сприймають його так. В їхньому розумінні релігійний зміст пам'ятника зумовлений участю церкви.

– Як сприймаєте відкриття пам'ятника?

– Як віднайдення ікони Божої Матері [тобто так, як названо композицію в місцевих засобах масової інформації. – *Т. Л.*]. Я вважаю, що оскільки пам'ятник освятив батюшка, то це з якоюсь божественною метою, з вірою. Це означає, що пам'ятник зведено для того, щоб люди до віри поверталися.

Багато хто розглядає і захід, і скульптуру в контексті зміцнення релігійного захисту міста, його поступової одухотвореності, долучення жителів до Божественного світу. Їхня реакція на те, що відбувається, на сприйняття святкових дійств – це реакція людей, якщо ще й не зовсім віруючих, то готових повірити, таких, що мають почуття, адекватні звичайним почуттям віруючих, які беруть участь у богослужіннях.

– Ставлять, отже, для того, щоб люди до віри поверталися... Ось у місті, де не поїдеш, стоїть хрест. При в'їзді – хрест великий.

– Що це означає?

– Можливо, що це Божа допомога, може, Бог місту й помагає. Ми не знаємо, але є розум вищий за нас. Я особисто так думаю, бачити нам не дано, але таке є. Чому ось у церкві побудеш, і таке умиротворення? Учора до мене приходить моя сваха й каже: «Я ходила на відкриття пам'ятника (там у неї онуки виступали), і ми додому прийшли всі такі умиротворені. Спокійно поїли, відпочили і кожен пішов у своїх справах».

Повернемося до самої організації свята. Специфіка головного дійства, що мала на меті прославити Богородицю і пошанувати старообрядців, зробила природним відведення основної ролі церкві. Однак у цілому все, що відбувалося, дивувало неочікуваною навіть для сучасних святкувань, позбавлених виразної ідеологічної суті, еклектикою. Після урочистої промови міського голови, у якій він нагадав про заслуги старообрядців у минулому, підкресливши, що й нині місто залишається духовним центром старообрядництва, головну роль було відведено священнослужителям і хору Древлєправославної церкви. Відкриттю пам'ятника передував різноманітний за символікою яскравий театралізований вступ. У ньому були персонажі, які, певно, мали б символізувати єдність духовного й світського життя міста. Почалося шоу з виходу Ангела – хлопчика в білих шатах із крильцями. Потім вийшли дівчата в золотих кокошниках, що втілювали, мабуть, водночас і російський колорит (одяг не брянської, а якоїсь загальноросійської традиції), і золоті бані православних храмів. Водночас з'явилися підлітки в стилізованому російському вбранні, які виконували дійство, що нагадувало язичницьке поклоніння сонцю. Після відкриття пам'ятника біля підніжжя Богородиці почався концерт бальних танців. На початку Дня міста відбувалися звичні для цього свята масові демонстрації жителів.

Аналогічні тенденції в сучасних святкуваннях і в монументальному оформленні міст можна спостерігати і в Україні. Так, на центральній площі м. Городні Чернігівської області височіють скульптури, що демонструють ідеологію різних епох: традиційний для радянських часів пам'ятник Леніну і скульптура «Покров Богородиці». Вибір богородичного сюжету зовсім не випадковий: Покров Богородиці – ікону й однойменне свято – вважають покровителями козацтва, про що тепер багато пишуть і в церковних, і в світських виданнях. Городня була центром козацької сотні, тому пам'ятник поставлено і як данину минулим захисникам, і як символ козацтва, що відроджується, і, можливо, українському відродженню загалом. За композицією пам'ятник (якщо так можна назвати скульптурний образ Богородиці) нагадує аналогічне зображення в Новозибкові, хоча є більш наближеним до православної традиції. Скульптуру Богородиці розміщено ніби в обрамленні стилізованої каплиці, оточеної ангелами. Як і в Новозибкові, відкриття композиції було приурочене до Дня міста, і можна сказати, що церковна лінія домінувала у святкуванні. Нині це свято відзначають у дні визволення міста від фашистів – 22–24 вересня, при цьому обов'язково правлять молебень біля каплички з Богородицею. За традицією, молодята дедалі частіше кладуть квіти до Богородиці.

Поєднання світського й церковного елементів у сучасних святах може мати різноманітні форми й різний ступінь значимості кожної з діючих сторін. Особливістю останнього часу можна вважати повернення в деяких містах і селах до традиційних днів загальноміських чи загальносільських святкувань, закріплених раніше у вигляді храмових. Як засвідчують польові матеріали, місцеве населення добре сприймає таке наближення до церковної традиції. Скажімо, цікавим є День міста, який ми мали можливість спостерігати в м. Вязьмі Смоленської області в 2009 році. Характерністю святкової культури цього міста є прийняте місцевою владою у 2002 році приурочення Дня міста до свята Трійці, якій присвячено соборний храм у Вязьмі. До революції храмове свято Трійці було патрональним святом міста, і святкування його відзначалося як хресним ходом, так і масовими гуляннями. Отже, місцева влада мала на меті не лише узаконити День міста, але й надати храмовому святові статусу загальноміського, створити щось на кшталт дня міських іменин. Щоправда, порушений свого часу традиційний порядок храмових свят відновити так швидко неможливо. Не слід забувати, що й світська влада певною мірою обмежена тим, що законодавчо церкву відділено від держави.

День міста у Вязьмі, це ж і свято Трійці, збігся із 770-річним ювілеєм міста. Тим паче, що це було перше святкування, відколи Вязьма отримала статус міста воїнської слави. Тому було вирішено влаштувати святкування з великим розмахом, незважаючи на кризу. За задумом його розпорядників, хресний хід від Троїцького собору й громадська демонстрація мали злитися в єдиний потік на центральній площі. У той час як по вулиці, що спускається до площі, прямувала організована в характерній для сьогодення манері колона (запрошені з Москви військовий оркестр і мотоциклісти, ветерани з червоними прапорами, діти, жителі в театралізованих костюмах – тут були і витязі, і дівчата в народному вбранні), біля Троїцького собору, що розташований на тій самій вулиці, почався хресний хід. На цьому активна участь церкви й закінчилася, хоча церковний компонент проявлявся і в присутності служителів церкви на чолі зі смоленським єпископом Феофілактом, і в цер-

ковних дзвонах, розташованих на сцені. З погляду злиття церковного і світського свят, а також з погляду інтегрованості сучасного суспільства варте уваги звернення міського голови: зі святом він привітав усіх вязьмичів і всіх православних віруючих міста. Не можна сказати, що такий розподіл відбився якось на реальній картині урочистостей, найімовірніше, це було бажання зробити акцент на об'єнанні громадського свята й православного.

Оскільки наше дослідження передбачало порівняння святкової церковно-громадської культури Росії й сусідніх східнослов'янських країн, відзначимо, що подібне звертання цілком могло б прозвучати в Україні (принаймні, у східних областях), хоча, виходячи зі специфіки сучасної української ідеології, спрямованої на згуртування українського суспільства, там не схильні розділяти його й виокремлювати контингент віруючих. У Білорусії, при наявності двох провідних християнських конфесій – православ'я й католицтва, подібне звернення на загальноміському святі могло б виглядати не зовсім коректно.

Додамо, що нероздільність церковного і світського компонентів свята було підкреслено й іншими масовими заходами, наприклад рок-концертом (з патріотичним ухилом), влаштованим біля стін Троїцького собору.

Підсумовуючи, можна зауважити, що еклектика сучасних заходів – це відображення реального життя нинішнього суспільства, зокрема його ідеологічної розмаїтості. Водночас існування такої розмаїтості – це свідчення плюралізму думок, визнання не тільки правомірності існування людей із протилежними поглядами, але й відсутності альтернативності у власних установках, коли людині однаковою мірою імпонує й церковне святкування, і лики святих, і червоні прапори ветеранів, і дівчатка-барабанщиці, запозичені з масових шоу західних свят. До того ж такі заходи привчають до сприйняття сучасного світу, толерантності в поглядах і поведінці, сприяють діалогові культур.

Примітки

[1] Черниговские губернские ведомости. – 1903. – 29 июля.

Переклад Лідії Артюх

*Порівняльне дослідження становища середньоазійських мігрантів у Росії та Абхазії**

Ольга Брусіна

УДК 316.347.001.3–057.118(470+479.224)(=11/=8)

Olha Brusina. The Comparative Investigation of the Migrant Middle-Easterners' Status in Russia and Abkhazia
There is a comparison of the status of the migrants from Uzbekistan, Tajikistan and Kyrgyzstan in Abkhazia and Russia in the article. While these migrants mainly feel good in Abkhazia, they had been testing the oppressions from the officials, the law and nationalists in Russia where they had to work till then. The Middle East migrants are engaged mainly in the spheres of public services, building and city improvement in Abkhazia, they stay apart from the natives and predominantly intend to return with the earnings to the motherland from which they had been forced out due to unemployment and low standard of living.

Keywords: migrants, labour migration, occupation, living conditions, clan and family relations, interethnical communication.

Ольга Брусина. Сравнительное изучение положения среднеазиатских мигрантов в России и Абхазии
В статье сравнивается положение мигрантов из Узбекистана, Таджикистана и Киргизстана в Абхазии и России. В частности, в то время, как в Абхазии эти мигранты чувствуют себя в основном хорошо, в России, где им пришлось работать ранее, они подвергались притеснениям со стороны чиновников, правоохранительных органов и националистов. Среднеазиатские мигранты, занятые в Абхазии преимущественно в сфере услуг, строительства и благоустройства, сохраняют обособленность от местного населения и в подавляющем большинстве собираются, заработав денег, вернуться на родину, откуда их вытолкнула безработица и низкий уровень жизни.

Ключевые слова: мигранты, трудовая миграция, сфера занятости, бытовые условия, клановые и родственные связи, межэтнические отношения.

З 2006 року авторка статті проводить дослідження щодо соціальних і етнокультурних проблем середньоазійських трудових мігрантів у Росії. Обстежено групи трудових мігрантів у Москві, Петербурзі, Ленінградській області й Ставропольському краї; 2009 року проведено польові дослідження в Абхазії та Краснодарському краї. Під час експедиційної роботи зібрано польовий матеріал з міст Сухумі й Адлера, у тому числі серед мігрантів із Середньої Азії, від представників адміністрації Краснодарського краю та Абхазії, а також серед бізнесменів, на підприємствах яких працюють середньоазійські мігранти.

Проведене порівняльне дослідження становища середньоазійських мігрантів у Росії та Абхазії дозволило розширити уявлення про моделі життєвої стратегії трудових мігрантів із Середньої Азії, про принципи їхньої адаптації в суспільстві, що їх приймає, про інтеграційний потенціал представників різних соціальних груп, про основні чинники, що визначають становище, умови життя мігрантів, про ті професійні ніші, які вони займають у суспільстві-реципієнті, про особливості їхньої соціальної й етнокультурної поведінки.

Етапи трудової міграції із Середньої Азії

Значні міграційні потоки із Середньої Азії в Росію 1970–1980-х років зумовлені від'їздом російськомовного населення, соціальне становище якого поступово погіршувалося у зв'язку зі зміною ідеологічної та політичної ситуації в СРСР [1]. З 1992 року представники корінного середньоазійського населення – біженці з Таджикистану, які на батьківщині мали підстави побоюватися за своє життя і здоров'я через голод та громадянську війну, – масово переїжджали в Росію. Це були втягнуті в конфлікт мешканці ряду регіонів республіки, зокрема й представники памірських народностей, яких переслідували як ісмаїлітів [2]. Друга хвиля мігрантів почала залишати Таджикистан у 1995–1998 роках через розруху, безробіття й політичну нестабільність. У цьому міграційному потоці чимало було й інтелігенції, яка, завдяки наявності спеціальності й володінню російською мовою, сподівалася на гідні умови життя в Росії. Третій етап міграції із Середньої Азії – 1998–2002 роки, – як і раніше, спровокований масовим потоком жителів Таджикистану внаслідок економічних чинників: безробіття й катастрофічно низький рівень життя, пов'язаний з аграрним перенаселенням. Чоловіки працездатного віку їхали до Росії на заробіток, більшу частину якого вони відсилали своїм родинам, залишеним на батьківщині. Трудові мігранти із цієї середньоазійської країни вже мали в Росії певні зв'язки, завдяки попереднім хвилям міграції, що пов'язані з політични-

* Дослідження здійснено за підтримки РГНФ (грант № 09-01-00251а).

ми причинами. Мігранти з Узбекистану й Киргизії, потік яких з 2002–2003 років помітно зріс після того, як Росія поступово оговталася від кризи 1998 року, а економічна ситуація стала покращуватися, почали приїжджати до Росії пізніше за вихідців з Таджикистану. У великих містах виявилися затребуваними різні приватні послуги, а саме: вантажо- й пасажироперевезення, будівництво й ремонт; гастарбайтери мали можливість влаштуватися на некваліфіковані робочі місця у сфері житлово-комунального господарства і торгівлі, а також на певні промислові підприємства [3]. Наприкінці 1990-х років спостережено зростання трудової, переважно тимчасової, міграції в Казахстан з Таджикистану, Узбекистану й Киргизії [4].

Поява перших гастарбайтерів із Середньої Азії в Абхазію збіглася з останнім потоком мігрантів у Росію. Спершу, 2003 року, очевидно, з'явилися узбеки і, можливо, таджики. Проте, за візуальною оцінкою більшості абхазьких експертів, міграція чималої кількості вихідців із Середньоазійського регіону відбулася дватри роки тому, тобто у 2006–2007 роках. Потік мігрантів помітно посилився в кінці літа 2008 року, більша частина прибулих – на території республіки менше року. Потік мігрантів і далі зростає, завдяки появі мігрантських мереж. За висловлюванням інформатора (запис здійснено 2009 року), «…незабаром ще вісімдесят осіб приїдуть з Коканда. Вони вже тут торік працювали і знову хочуть приїхати».

Досвід роботи в Росії, умови праці в Абхазії

Майже всі з опитаних у м. Сухумі трудових мігрантів мали до приїзду в Абхазію значний досвід роботи в Росії – деякі по п'ять (узбеки з Наманганської обл.) і десять (таджики з м. Ходжента) років. Як правило, кожен устиг попрацювати в різних російських регіонах: зазвичай вони називають Москву й Московську область, а також окремі області Центральної Росії (Тверська, Костромська) і нафтодобувні райони (Сургут). У багатьох опитаних залишилися не найкращі враження про перебування в Росії: негативні спогади пов'язані з оформленням документів, зі ставленням до них влади і з націоналістичними настроями місцевих жителів. Так, у таджиків з Ходжента були проблеми з документами, оскільки в Російській Федерації потрібен дозвіл на роботу, а в них усі документи – підробні (як і в більшості трудових мігрантів). Одного з них мали намір депортувати, «але тут один грузин запропонував приїхати попрацювати в Абхазію». Узбек С., архітектор з Ташкента, мешкає з родиною в Абхазії вже шість років. До приїзду в республіку С. кілька років працював у Росії за будівельною спеціальністю. Незважаючи на те що в цього інтелігентного зовні чоловіка всі необхідні документи були оформлені згідно з вимогами, у Москві він часто стикався зі сваволлям міліції й агресією націоналістично налаштованих осіб. Його неодноразово зупиняли міліціонери в метро, вимагаючи грошей. Наприклад, якось міліціонер узяв у С. із паспорта довідку про тимчасову реєстрацію і сказав: «Давай дві тисячі рублів, а то порву довідку», після відмови справді розірвав її на клапті. 1996 року в Москві націоналісти побили С. і порізали йому вени на руці, відтоді рука не дуже добре працює. Через несприятливі обставини в Росії С. 2003 року на власний страх і ризик прибув до Абхазії.

Найважливіша відмінність становища гастарбайтерів в Абхазії від гастарбайтерів у Росії – це відсутність необхідності оформлювати складні документи, пов'язані з перебуванням на цій території іноземців і влаштуванням їх на роботу. Саме труднощі з одержанням легальних документів стали вирішальним чинником, визначивши величезну кількість нелегальних мігрантів у Росії. Серед таких мігрантів, які приїхали із Середньої Азії, нелегали становлять більшість. Нелегальний статус провокує проблеми, пов'язані з безправністю мігрантів, їхньою незахищеністю перед працедавцями, міліцією, владою, нещадною їх експлуатацією, з примарним сподіванням на більш-менш пристойне житло, як наслідок – проживання багатьох тисяч людей у непридатних приміщеннях та в антисанітарних умовах [5].

Для перетину певною особою кордону Росії з Абхазією необхідний іноземний паспорт держави СНД, на кордоні ця особа зобов'язана лише оформити медичне страхування. Після того, як приїжджий знайде житло, йому оформлюють тимчасову реєстрацію за його паспортом, інших документів не потрібно. Мігрант має змогу влаштуватися на роботу до приватної особи або в державну компанію, проблем з документами не виникне.

За нашими спостереженнями, середньоазійські мігранти, які прибули лише кілька тижнів тому, навчені в Росії гірким досвідом, старанно ховалися від абхазької міліції, оскільки їхні документи, подані на тимчасову реєстрацію, ще не були готові. Узбеків, таджиків і киргизів, які перетнули абхазький кордон декілька місяців тому, можна побачити на вулицях Сухумі, зайнятих роботою, вони спокійно, не ховаючись, прогулюються вулицями, по-діловому заходять до магазинів, банків. Більшість – охайно вдягнені, поводяться з гідністю, розмовляють між собою рідною мовою.

Звичайно, існує актуальна проблема несплати трудовими мігрантами податків до бюджету держави, тому абхазький уряд, у перспективі, планує вжити заходів, щоб наймачі приїжджих надавали адміністративним органам інформацію про їхню зарплату [6]. На прикладі Росії відомо, що, незважаючи на всі зусилля податкових органів, є значний відсоток працівників, які отримують «чорну зарплату», особливо це стосується гастарбайтерів.

Сфери зайнятості

Загалом сфера зайнятості вихідців із Середньої Азії приблизно така сама, як і в Росії: низькокваліфікована малопрестижна праця в комунальному господарстві (прибирання, благоустрій території), будівельні роботи, сфера обслуговування, виконання разових сільськогосподарських робіт. Відмінності полягають у тому, що серед корінного населення Абхазії досить чітко визначене коло занять і способів заробітку, які, на думку суспільства, є «негідні». Абхази їх відхиляють навіть у

випадку серйозних фінансових труднощів: з огляду на небажання поставити під сумнів свій статус в очах навколишніх, оскільки більшість жителів Абхазії пов'язані між собою знайомством та родинними відносинами. «Наш народ [абхази. – *О. Б.*] на чорну роботу не йде, тому що тут усі один одного знають, непристойно, якщо дізнаються, що людина таку роботу виконує» [7]. «І в радянські часи абхази не йшли на будь-яку роботу. Абхазька жінка не могла піти продавцем у магазині, ще менш престижною була праця офіціантки. Не будь-який вид діяльності прийнятний для абхаза. Горяни – це воїни. Воїни були найчисельнішим класом в абхазів. Князі змушені були ріднитися з воїнами, які займалися також селянською працею, з огляду на звичай аталицтва. Дворянин віддавав сина на виховання селянам, і вони повинні були виховувати його як князя. Воїни – це також аристократи. Між людьми, як і між кланами, є соціальне змагання за статусом. Люди турбувалися, щоб їхню самооцінку визнавали навколишні» [8].

Незважаючи на те що серед абхазів значна частка офіційних безробітних, для мігрантів виявилися вільними певні ніші у сфері зайнятості, де вони фактично не мають конкурентів серед місцевих жителів. Абхази, за свідченнями високопоставлених місцевих чиновників, мають можливість отримувати гроші від оренди приїжджими житла, яке стоїть порожнє (дехто навіть зміг зареєструвати на власне ім'я покинуті внаслідок війни будинки), у більшості є родичі та власність у сільській місцевості, де здавна збирають багаті врожаї цінних плодів і культур, які вирощують на продаж.

Вихідці із Середньої Азії затребувані у сфері комунального господарства. У Сухумі серед працівників із прибирання, вивозу сміття, зі спорудження водопровідних стоків, канав вони становлять більшість. Зазвичай зарплата мігранта складає близько 10 тис. руб. на місяць, за некваліфіковану роботу отримують 5–6 тис. руб. Мігрантів також багато у сфері обслуговування, жінки переважно працюють у кафе та магазинах офіціантками, посудомийками, прибиральницями, їхню роботу оцінюють у 5–6 тис. руб. Приїжджі часто наймаються до місцевих жителів для роботи в будинку чи в сільському господарстві, а також у сезон збирання мандаринів (у грудні), коли можна заробити «великі гроші». У Сухумі є певне місце збору, куди вранці приходять для найму ті, хто бажає підробити за оплату до 500 руб. у день. Якщо місцеві жителі запрошують середньоазійських працівників, то здебільшого частують їх чаєм, іноді готують плов.

Вихідці із Середньої Азії виявилися конкурентоспроможними в будівельній сфері. Мігранти без кваліфікації виконують цокольні, початкові роботи (по фундаменту), замішують бетон. У жителів Абхазії склалося враження, що загалом узбеки більш кваліфіковані, ніж таджики, і краще знають російську мову. Узбеків, які отримали спеціальні навички під час перебування в Росії, уважають в Абхазії гарними будівельниками. Місцеві жителі віддають перевагу саме їм, а не абхазьким будівельникам – вони хоча і здатні до виконання складних видів робіт (наприклад, ліпнина), проте оцінюють свою роботу занадто дорого. Узбецькі трудові бригади виконують як будівельні роботи (зокрема зводять об'єкти «під ключ», у тому числі розробляють проекти і складають кошторис), так і ремонт набагато, іноді втричі, дешевше, ніж абхази, причому з гарною якістю. Переважна більшість узбеків-чоловіків зайнята саме в будівництві. Заробіток членів будівельних бригад становить від 15 тис. до 30 тис. рублів на місяць, залежно від кваліфікації та замовлення. Узбеків беруть на роботу не лише приватники, але й державне підприємство Абхазбуд, хоча офіційних вакансій воно не оголошує. Велика група вихідців з Узбекистану працює в м. Гагра, де розгорнули готельне будівництво. На теслярські й інші роботи узбеків також наймають турецькі абхази, які розвивають в Абхазії свій бізнес (меблевий, шкіряний тощо). У республіці узбек-архітектор уже шість років проектує різноманітні об'єкти, у тому числі котеджі й готелі, за його проектами в Гаграх зведено ряд готелів. Його заробітна плата становить близько 60 тис. руб. на місяць, для будівництва своїх об'єктів він переважно запрошує узбеків.

За словами місцевих мешканців, узбеки виявили себе гарними спеціалістами, вони та інші вихідці із Середньої Азії працюють досить якісно і, що особливо цінно, – тихо, виявляючи значну лояльність, спокій, старанність. «Над цими людьми можна "стояти над душею", а нашому, абхазу, зауваження не можна зробити – образиться». Вигідними якостями середньоазійські працівники відрізняються не лише від місцевих, але й від росіян. На це звертали увагу бізнесмени й фермери з Краснодарського і Ставропольського країв. Так, власниця фірми-складу будматеріалів замінила російських працівників на гастарбайтерів із Середньої Азії, оскільки вони не питущі, дисципліновані, відповідальні. «Допоки роботу не закінчать – не підуть, працюють мовчки, без коментарів. Хазяйка, з її слів, платить їм стільки ж, як і росіянам» [9]. Аналогічно характеризує свого працівника фермер зі Ставропольського краю. Фермер довіряє узбеку Мусі більше, ніж російським робітникам, оскільки ті «п'ють і крадуть», а Муса – «безвідмовний і все робить на совість». Муса, на відміну від місцевих жителів, сумлінний, чесний, не випиває і не ухиляється від роботи. Саме йому фермер-працедавець довірив охороняти стоянку для машин і склад, а також він ще працює водієм. За роботу Муса отримує близько 500 доларів на місяць [10].

Кланові й родинні зв'язки

Готовність до підпорядкування та шанобливе ставлення до працедавця, «хазяїна», – характерна риса більшості представників середньоазійських народів, для яких притаманне традиційне дотримання (принаймні, зовнішнє) певної ієрархії в суспільстві, пов'язаної з тією чи іншою людиною за віком і соціальним статусом. Іншою, не менш характерною, пов'язаною з описаною вище, рисою є високий ступінь включеності в інститути спорідненості, земляцькі й кланові об'єднання, опора на них, довіра до своїх родичів на

основі майже безумовних взаємних зобов'язань щодо взаємовиручки й допомоги [11].

Майже всі трудові мігранти із Середньої Азії, з якими я познайомилася в Абхазії, згрупувалися в бригади з родичів, інколи вони утворюють бригади із земляків. Те ж саме характерне й для мігрантів, які працюють у Росії, але серед останніх багато і земляків. Будівельна бригада з Намангана, що працює в Сухумі, складається з десяти братів і свояків, з яких двоє приїхали з дружинами – рідними сестрами (вони разом влаштувалися на роботу в кафе). Бригада будує «під ключ» будинки, інші об'єкти; винаймають один будинок на всіх, плата з однієї особи становить 1000 руб. на місяць. Чотири вихідці з Намангана, родичі, у складі іншої будівельної бригади працювали на сухумській вулиці – споруджували бетонне загородження. Будівельна бригада таджиків з Ходжента також складається з трьох-чотирьох осіб, які є родичами. Три-чотири узбеки з Хорезмської області, які недавно приїхали, – родичі, вони орендували під житло частину старенького будинку, створили бригаду, працюють малярами. На приватне замовлення кілька земляків-таджиків у складі бригади зводили кафе. Ще одна бригада займалася благоустроєм міського парку – це п'ять хорезмських узбеків, які мешкали разом у гуртожитку.

Здавалося б, у цьому ряді осібно стоїть С., архітектор з Ташкента, який, завдяки своїй освіті та походженню (він із сім'ї інтелігентів, що проживає в столиці Узбекистану), живе радше як індивідуаліст, аніж член общини родичів. Проте він відомий серед більшості, якщо не всіх, працівників-узбеків, користується великим авторитетом і виконує функції не лише координатора роботи, але й помічника у складних ситуаціях. Саме він у курсі того, що до Сухумі незабаром приїдуть вісімдесят узбеків-кокандців; а також відслідковує випадки агресії на національному ґрунті проти узбеків. Саме до нього звернувся узбек з Гагри, в якого на будівництві в цьому місті загинув батько. Архітектор дав значну суму грошей («адже потрібно **своїм** допомагати») на квитки, на витрати з перевезення тіла й похорон, на допомогу родині під чесне слово потерпілого узбека: коли він повернеться в Абхазію та заробить грошей, тоді їх відшкодує архітекторові. Окрім того, С. підтримує зв'язки з місцевою мусульманською общиною, до складу якої входять абхази-мусульмани, представники різних кавказьких народів. Він – єдиний, з опитаних вихідців із Середньої Азії, який відвідує сухумську мечеть і бере участь у заходах цієї общини. С., за необхідності, залагоджує непорозуміння з кримінальним світом Абхазії, в якому є ті, хто бажає «збирати данину» із заробітку мігрантів.

У сторонніх спостерігачів, тобто корінних сухумців, склалося враження, що вихідці із Середньої Азії «поводяться закрито, живуть за своїми правилами. Коли виникають суперечки або конфлікт, вони збираються групами, обговорюють свої проблеми».

Життєві плани. Побутові умови

Серед середньоазійських мігрантів більшість становлять чоловіки, чиї родини залишилися на батьківщині. Є і подружні пари, які або полишили дітей на піклування родичів, або ще не мають дітей. Жінки також працюють, переважно у сфері обслуговування. З опитаних лише одна сімейна пара з Намангана (чоловік – будівельник, дружина – прибиральниця) перебуває тут з двома дітьми, народженими на батьківщині. Опитані вихідці із Середньої Азії загалом задоволені роботою, зарплатою і умовами життя. Жити в Абхазії їм подобається: роботи достатньо, ставлення до них значно краще, ніж у Росії. При цьому, тільки дехто з опитаних не планує влаштуватися в Абхазії назавжди. Люди сподіваються, заробивши грошей, повернутися на батьківщину за півтора-два роки після прибуття, найраніше – через рік [опитування проведено в жовтні 2009 р. – *О. Б.*], тобто восени 2010 року, на кілька місяців; на більш віддалене майбутнє не загадують. Проте місцеві жителі зауважили, що міграція має в Абхазії сезонний характер, однак сезонність – поняття відносне: у весняно-літній період активно проводять сільськогосподарські роботи, що потребують додаткових робочих рук, восени – збирання врожаю, у сезон збору мандаринів – у грудні – до господарів наймаються приїжджі, маючи непоганий заробіток. Будівництвом, завдяки теплому клімату, можна займатися впродовж року, на відміну від Росії. Таким чином, прибуття і від'їзд трудових мігрантів більше залежить не від сезону, а від їхніх особистих уподобань та можливостей.

Лише один виходець із Киргизії, який працює на будівництві, повідомив, що планує влаштуватися в Сухумі і відкрити свій бізнес – пекарню. Поки що він перебуває тут один, але згодом, якщо справи підуть добре, має намір перевезти до Абхазії і сім'ю.

Середньоазійські мігранти, як правило, винаймають просте й недороге помешкання, чоловіки здебільшого підшукують одну кімнату для кількох осіб. Іноді живуть у гуртожитках, бараках, притулках, сплять на підлозі на матрацах. У побуті вони невибагливі, харчуються найчастіше чаєм з бутербродами, консервованими продуктами й напівфабрикатами (позначається відсутність жінки-господині). Однак, як мусульмани, не вживають свинини (за словами таджиків з Ходжента). У вільний час здійснюють прогулянки містом, набережною, відпочивають біля моря. Сімейні пари влаштовуються дещо краще. Невибагливий спосіб життя дозволяє мігрантам надсилати своїм сім'ям на батьківщині значну частину заробітку. Так, таджики з Хорезма, двоюрідні брати, відсилають рідним із середнього заробітку, що складає 25 тис. руб., до 15 тис. руб. кожен. Щомісяця вони переховують гроші через банк.

Умови життя архітектора з Ташкента й умови інших його співвітчизників різняться. У Сухумі він з родиною винаймає будинок, дружина не працює – виховує дітей. Улітку архітектор має можливість запрошувати своїх родичів з Ташкента на відпочинок (на один-два місяці). Він також відсилає частину грошей на батьківщину, щоб підтримати батьків-пенсіонерів, братів і сестер. Свої подальші плани архітектор пов'язує з переїздом до Європи – аби заробити грошей і підвищити кваліфікацію. Надалі, коли буде достатньо коштів, він твердо вирішив повернутися на батьківщину – у Ташкент і розпочати свою справу.

Ситуація на батьківщині. Причини трудової міграції

Загалом мігранти походять із сільської місцевості Узбекистану й Таджикистану. У кишлаках вони зали-

шили великі сім'ї та інших родичів, хоча часто саме рідні та двоюрідні брати чи свояки утворюють кістяк бригади гастарбайтерів. Якщо обоє батьків виїжджають на заробітки, дітей здебільшого залишають на бабусь і дідусів. У кишлаку в кожному господарстві є більша чи менша ділянка землі (у середньому десять–двадцять соток), на якій вирощують овочі та фрукти для своєї родини. За свідченнями вихідців з Узбекистану, на їхній батьківщині роботу можливо знайти, але заробітки надто низькі, тому прожити на них важко. Аналогічна ситуація в Таджикистані й Киргизії, але там дещо тяжко знайти роботу. У цих трьох країнах залишилося чимало працездатних чоловіків, які хотіли б також виїхати на заробітки, але їх стримує неможливість зібрати гроші на квиток (10–15 тис. руб.). Окрім того, Узбекистан, за словами людей, які нещодавно звідти приїхали, перешкоджає виїзду своїх громадян на роботу за кордон.

Усі трудові мігранти переказують додому рідним гроші, частина з яких зазвичай призначена не для поточних витрат, а для важливих придбань самого гастарбайтера. Так, після повернення на батьківщину, на зароблені гроші багато хто запланував збудувати новий будинок для своєї родини, розширити господарство, придбати машину. Архітектор С. планує відкрити в Ташкенті власну фірму. Така необхідність пов'язана з тим, що в Узбекистані, за його словами, банківська система корумпована настільки, що взяти кредит для розвитку своєї справи, як наприклад, у Росії, неможливо, оскільки за кредит, окрім відсотків, потрібно дати великий хабар.

Етнокультурна й релігійна ідентичність. Міжетнічні відносини

Етнічно й культурно трудові мігранти ідентифікують себе з тією соціокультурною спільністю, в якій вони виросли та до якої належить їхня родина. Звичайно, роки роботи в Росії позначилися на поведінці й менталітеті цих людей, які набули багато нових навичок, корисних для суспільства, що їх прийняло, робочу спеціальність, стали соціально мобільнішими, розширили свій світогляд, поліпшили знання російської мови. Разом з тим, у Сухумі помітна різниця між деякими вихідцями з міського середовища (двоюрідні брати-таджики з Ходжента, архітектор з Ташкента) та із сільської місцевості. Перші тримаються більш відкрито, краще розмовляють російською мовою, легше орієнтуються в інфраструктурі міста, вільніше йдуть на контакт із незнайомими людьми, що корисно, зокрема, для отримання нових замовлень. Другі – більш замкнуті у вузькому колі членів своєї групи, деякі, особливо жінки, ледве розуміють російську мову, зводять до мінімуму контакти зі сторонніми.

Між собою та в колективі своєї бригади мігранти спілкуються рідною мовою, усі члени якої живуть разом, справляють свята, влаштовують застілля. Так, бригада будівельників з Намангана нещодавно влаштувала застілля з нагоди від'їзду одного зі своїх членів до Москви для виконання вигідного замовлення. Мечеть м. Сухумі майже ніхто не відвідує (окрім архітектора С. із Ташкента), багато хто навіть і не знає про її існування. Однак у своєму колі відзначають релігійні свята Уразу Байрам (Рамазан), Курбан хаїт, готують плов, деякі намагаються дотримуватися посту Уразу, незважаючи на необхідність працювати в цей період (таджики з Ходжента). Чимало узбеків беруть участь у зібраннях мусульманської громади з нагоди релігійних свят. Так, 2009 року на свято в особливому приміщенні, недалеко від міста, зібралося близько ста осіб, разом із чеченцями та іншими кавказцями-мусульманами, головним на урочистостях був імам Сухумської мечеті.

Опитування мігрантів виявило відсутність бажання приїжджих інтегруватися в місцеве суспільство, хоча в них, за їхніми словами, доброзичливі стосунки із сухумцями. Молоді неодружені узбеки й таджики зауважили, що не налаштовані на створення сім'ї з місцевими дівчатами. Так, молодий чоловік з Ходжента стверджував, що він одружиться лише з мусульманкою, і на батьківщині батьки вже підшукали йому наречену. Водночас деякі зізнавалися, що в Росії в них була жінка, але вони розійшлися. Самі абхази зазначали, що їм відомо вже кілька випадків, коли вихідці із Середньої Азії одружилися з абхазками.

При зовнішній неконфліктності у взаєминах між абхазами й середньоазійськими мігрантами, усе ж таки слід визнати, що існує виражена відособленість, можливо, відчуженість і навіть прихована напруженість. Очевидно, вона виявляється не при поверховому спілкуванні, а в більш тісному контакті. Саме в такі контакти доводилося вступати архітектору С., в якого сформувалася думка про те, що сухумці інколи схильні до вияву націоналістичних почуттів, не дуже привітно ставляться до приїжджих, не вважають їх такими, як самі. Були випадки і погроз від абхазів (якщо не вдавалося домовитися насамперед щодо фінансових питань, імовірно, з метою отримання «данини» з мігрантів) і навіть розправ над мігрантами за незначні провини. У Сухумі тільки 2009 року застрелили двох узбеків. Події цього випадку були такі: один із загиблих узбеків працював в абхазького працедавця в обійсті, сусід цього господаря – старий інвалід – попросив його про допомогу. Працівник лише дві-три години був відсутній в обійсті, аби виконати прохання старого. Господар-абхазець прийшов, побачив це, розлютився, схопив рушницю і застрелив узбека. Тепер абхазець за свій злочин ув'язнений.

Здійснивши порівняльний аналіз стану середньоазійських мігрантів у Росії та Абхазії, було виявлено, що в Росії головними чинниками, які «штовхають» мігрантів у сферу нелегальної діяльності, сприяють їхній безправності й перешкоджають цивілізованій культурній взаємодії із суспільством, що їх прийняло, є: 1) значні труднощі з отриманням документів, що дають право на перебування й трудову діяльність на території Російської Федерації, 2) нелегітимна експлуатація мігрантів працедавцями на тлі відсутності в них правового статусу, 3) переслідування з метою наживи співробітниками правоохоронних й адміністративних органів, 4) націоналістичні настрої в окремих верствах російського суспільства. В Абхазії відсутність для мігрантів перешкод щодо легального працевлаштування і винаймання житла дає можливість

вихідцям із Середньоазійського регіону зайняти відносно порожні професійні ніші у сферах будівництва, обслуговування та комунального господарства. Причому в Абхазії мігранти займають професійні ніші, що подібні до тих, які вони займали в Росії. Відмінності стосуються лише гастарбайтерів-таксистів (вони в цій сфері не працюють), оскільки ця професія затребувана в самих жителів Сухумі, у багатьох з яких є, до того ж, особистий транспорт. Легальне становище і наявність договірних відносин з абхазькими працедавцями (на відміну від нерідко примусових, рабських умов праці нелегальних мігрантів у Росії) дозволяє вихідцям із Середньої Азії відкрито сповідувати свої життєві засади, відносно вільно дотримуватися етнокультурних звичаїв і норм поведінки, не вступаючи загалом у конфлікт з абхазьким суспільством, що їх прийняло, згодом і взаємодіючи з ним.

Примітки

[1] *Брусина О. И.* Славяне в Средней Азии. Этнические и социальные процессы. Конец XIX – конец XX века. – М., 2001. – С. 69–77.

[2] *Каландаров Т. С.* Памирские мигранты-исмаилиты в России. Исследования по прикладной и неотложной этнологии ИЭА РАН. – М., 2005. – С. 8–10; *Бушков В. И., Микульский Д. В.* История гражданской войны в Таджикистане. – М., 1996.

[3] *Брусина О. И.* Мигранты из Средней Азии в России: этапы и причины переезда, социальные типы, организации диаспор // Вестник Евразии. – М., 2008. – № 2 (40). – С. 67–70.

[4] *Садовская Е. Ю.* Миграция в Казахстане на рубеже XXI века: основные тенденции и перспективы. – Алма-Ата, 2001. – С. 14.

[5] Див. докладніше: *Брусина О. И.* Мигранты… – С. 75–92.

[6] За повідомленням високопоставленого чиновника Абхазії. Польовий щоденник № 2, жовтень 2009 року.

[7] З бесіди з чиновником Служби зайнятості Міністерства праці та соцзабезпечення Абхазії. Польовий щоденник № 2, жовтень 2009 року.

[8] Зі слів голови Стратегічної ради Абхазії О. Н. Доменія. Польовий щоденник № 2, жовтень 2009 року.

[9] Польовий запис із передмістьм. Сочі. Польовий щоденник № 1, квітень 2009 року.

[10] Польовий запис у Щолковському р-ні Ставропольського краю. Польовий щоденник № 1, жовтень 2007 року.

[11] Див. про клани: *Кадыров Ш.* Элитные кланы. Штрихи к портретам. – М., 2009. – С. 3–86.

Переклад Василя Балушка

Православні ярмарки Москви і Києва як етнографічне джерело *

Ірина Снєжкова

УДК 394.2(477–25+470–25)

Iryna Sniezhkova. The Moscow and Kyiv Orthodox Fairs as an Ethnographical Source
The target is the studies of the specific religiously painted space of the Orthodox fairs that tightly connect with the modern urban life. The sacral and secular are drawing closer upon the broad social background. The commerse co-exists with prayer service and procession, with charity and mission.

Keywords: offerings, church utensil, Orthodox literature, audioproduction, benevolent organizations, pilgrimage centres, folk crafts, goods for health.

Ирина Снежкова. Православные ярмарки Москвы и Киева как этнографический источник
Цель исследования заключается в изучении особенного религиозного пространства православных ярмарок, тесно связанных с жизнью современных городов. Сближение сакрального и мирского происходит на широком социальном пространстве. Торговля сосуществует с молебнами и крестными ходами, с благотворительностью и миссионерской деятельностью.

Ключевые слова: требы, церковная утварь, православная литература, аудиопродукция, благотворительные организации, паломнические центры, народные промыслы, товары для здоровья.

Упродовж останніх десятиріч в етнографічній науці дедалі більше уваги приділяють співвідношенню етносу й релігії. Завдання етнології – вивчати не релігію, а функціонування її в конкретних етносах, побутування у сфері релігійних свят, участь у хресних ходах і паломництвах. Сюди належить і предмет нашого дослідження – православні ярмарки, що їх активно проводять протягом останніх двадцяти років у Росії, в Україні, Білорусі, Сербії, Греції та інших православних країнах. На території Росії православні ярмарки організовують як у центральних містах – Москві й Петербурзі, так і в провінційних – Нижньому Новгороді, Тулі, Воронежі, Новосибірську та ін.

В Україні, крім Києва, православні ярмарки відбуваються в Одесі, Харкові, Дніпропетровську, а також у Криму та інших регіонах країни.

Мета дослідження полягає у вивченні особливого релігійного простору, який є продовженням соціальної діяльності церкви. На православних ярмарках відбуваються зустрічі відвідувачів, які мають стосунок до церкви або далеких від її життя, із духівництвом, із православними святинями, життям монастирів і парафій.

Завдання дослідження:

– вивчити структуру православних ярмарків;

– взяти інтерв'ю у продавців, покупців, організаторів виставки;

– простежити роль духовенства, послушників монастирів, присутніх на ярмарку.

Наразі періодичність проведення православних ярмарків у Москві – кожні два-три тижні. Тривалість проведення кожного ярмарку – тиждень. У Києві православні ярмарки проводять трохи рідше, напередодні великих релігійних свят.

Організаторами ярмарку можуть бути кілька людей, які розуміють специфіку ярмаркової справи. Проте організатори мають дотримуватися правил проведення саме православних ярмарків, які відрізняються невисокою орендою, відповідним асортиментом товарів. Зазвичай на рекламних щитах при вході на ярмарок завжди вказано її організаторів, інформаційне і спонсорське забезпечення, а також організації, які дали благословення на проведення цього заходу.

Основне місце проведення православних ярмарків у Москві – Всеросійський виставковий центр (ВВЦ, колишня ВДНГ, павільйони 69 і 70), а також споруда виставкового залу Манежу, де проводять ярмарки в дні Великодніх свят. У Києві ярмарки відбуваються на території Києво-Печерської лаври, у приміщенні Будинку культури заводу «Арсенал», у виставковому комплексі міста. Зазвичай ярмарки приурочують до річного святкового православного циклу, що знайшло відображення в їхніх назвах: «Різдвяний дар», «Хрещення Господнє», «Широка масляна», «Великий піст», «Великодній подарунок», «Трійця» та ін. Крім прив'язки до річного богослужбового кола, ярмарки можуть бути присвячені святим, наприклад, ярмарки на честь Кирила і Мефодія, Антонія і Феодосія Печерських, Данила Московського, які відрізняються певною спеціалізацією. Так, на московському ярмарку «Спочатку було слово», присвяченому засновникам слов'янської писемності, були особливо широко представлені православні видавництва. Ярмарок під назвою

* Дослідження здійснено за за підтримки РГНФ (грант 09–01–0057 1а/И).

«Церковний дзвін» збирає майстрів дзвонарної справи, а в його культурній програмі – виконання духовних піснеспівів і романсів.

Мета православного ярмарку: залучення коштів на відновлення монастирів і храмів, а також розширення кола прихожан, благодійників і жертводавців.

За статистикою організаторів ярмарків, протягом тижня їх відвідують від 50 до 100 тисяч охочих. Кількість учасників кожного ярмарку – близько 300–400 осіб. Вартість квадратного метра – близько 5000 тис. рублів за весь термін. Ті, хто хоче взяти участь у ярмарку, можуть отримати інформацію в Інтернеті й оформити заявку про свою участь. На стендах, при вході до павільйонів, де відбуваються ярмарки, і біля офісу адміністрації розміщено інформацію про учасників. Зазвичай це представники від таких організацій:

1. Монастирі, двори і храми, які торгують монастирською продукцією, а також ті, хто приймає треби (молебні, панахиди, сорокоусти).

2. Підприємства, виробники церковного начиння: іконні крамниці, свічкові заводи, майстерні з пошиття богослужбового одягу.

3. Видавництва, які випускають православну літературу й аудіопродукцію.

4. Організації, які продукують відеофільми православної спрямованості та світової художньої класики морального змісту.

5. Благодійні організації.

6. Паломницькі центри, які пропонують поїздки до святих місць у Росії, Україні та за кордоном.

7. Підприємства, пов'язані з народними промислами.

8. Фермерські господарства, які виробляють продукти харчування.

9. Виробники меду.

10. Виробники товарів для оздоровлення (лікувальні трави, вітаміни).

11. Виробники товарів легкої промисловості.

12. Організації громадського харчування.

Від змісту релігійного свята залежить наповнення ярмарку товарами, а також заходи, що проводяться. Якщо на різдвяні, хрещенські, масляничні, великодні ярмарки можна спостерігати багаточисленні виступи народних і професійних музикантів, продаж м'ясних, рибних, молочних продуктів, цукерок і тортів, то під час Великого, Успенського, Різдвяного й Петрівського постів асортимент продуктів – лише для постування. Концертних програм стає менше, змінюється їхній характер. Якщо на Різдво й Великдень виступають хори зі святковими програмами, то під час посту пропонують концерти з відповідною назвою, наприклад, концерт А. Абікулової «Пісна тріодь, сумні рядки…» або «Псалми Давида». Асортимент промислових товарів відповідає призначенню ярмарку.

Ярмарки відвідують три категорії людей – покупці, продавці й церковнослужителі.

Покупці

Серед продавців і покупців – майже однакова кількість людей, які мають відношення до церкви й вирізняються з-поміж інших (чоловіки – довгою бородою, жінки – довгими спідницями й хустками, особливим стилем спілкування), і звичайних людей, які приходять на ярмарок, щоб щось купити. У процесі спілкування з покупцями було з'ясовано, що вони високо оцінили сам факт організації ярмарків. Відповідаючи на запитання «Що вам сподобалося на православному ярмарку?», покупці відзначали, «що їм приємно бувати на ярмарках, де панує особлива душевна атмосфера, де можна доторкнутися до духовних цінностей. Крім того, на ярмарку можна купити нові книжки різних видавництв, придбати потрібну ікону, замовити дешеві треби, поспілкуватися зі священиком».

Продавці

Крамниці від монастирів і храмів найчастіше представляють послушники монастирів або церковні служителі. Спеціалізований продаж церковного начиння, православної літератури, аудіо- й кінопродукції здійснюють звичайні продавці, переважно воцерковлені люди. Продукти харчування, товари легкої промисловості, лікарські засоби продають ті, хто не завжди має відношення до церкви. Спілкування з продавцями видавництв засвідчило, що свою працю вони сприймають не лише як виконання комерційного завдання, але і як місіонерську діяльність. Багато з них за роки роботи навчилися досить правильно оцінювати ступінь воцерковленості покупця й пропонувати йому відповідну літературу, яка могла б його зацікавити. Особливим було звертання продавців до відвідувачів: «користуйтесь купленою річчю з Богом», «Бог вам на поміч», замість «Дякую» – «Спаси Вас Господи». На Великдень незмінним привітанням було «Христос Воскрес!».

Духівництво на ярмарку

Особлива категорія учасників ярмарку – духівництво (священики, монахи, послушники), яких можна впізнати за їхнім убранням. Кожен ярмарок починається й завершується молебнями, які служать панотці. Протягом ярмарку священики при зібранні великої кількості людей також можуть служити молебні й панахиди перед великими храмовими іконами, яких багато на ярмарку. Крім замовлення треб, можна спостерігати бесіди відвідувачів ярмарку, які звертаються зі своїми проблемами до священиків. Священики також здійснюють помазання охочих єлеєм, кроплять свяченою водою, благословляють. Слід зауважити, що священики ніколи не займаються торгівлею.

Монастирі, двори. Храми

Оскільки ярмарок – це комерційний захід, на кожному місці, яке орендує монастир або церква, найчастіше відвідувачам пропонують придбати друковану продукцію, яка розповідає про монастир або храм. Це книжки, брошури, буклети, календарі, репродукції ікон, фотографії святих, які прославили монастир, натільні хрестики, лампадна олія. Крім того, монастирі привозять найбільш шановані ікони, мощі, предмети або одяг, що колись належали святим, які жили або були причетні до їхніх храмів чи обителей [1].

У деяких монастирях функціонують іконописні майстерні та майстерні з пошиття одягу для духовенства.

Багато монастирів пропонують на продаж монастирський хліб, натуральну соняшникову олію, монастирське вино.

Оскільки на ярмарку священиків не так і багато, основну просвітницьку роль на себе беруть послушники й послушниці різних монастирів і храмів, які власне орендують місця на виставці, представляючи свої обителі. Вони активно проводять бесіди з відвідувачами на різноманітні духовні теми, розповідають про свої монастирі й храми. Охочі можуть подати записки на треби: «За здоров'я» і «За спочилих» – на літургії, сорокоусти, молебні й панахиди.

Варто зазначити, що поминання на ярмарках значно дешевші, ніж у храмах Москви чи Києва (приблизно втричі), що дає можливість тим, у кого є така потреба, подати записки в кількох місцях. Хто не може дати пожертву на треби, у того приймуть записки без оплати. На ярмарку заборонено змінювати будь-кому вартість пожертви, вона однакова для всіх учасників. Однією з нових поминальних традицій є «іменні цеглинки». В обмін на пожертву видається сертифікат про закладку під час будівництва храму або храмових споруд цеглинки, на якій буде написано ім'я жертводавця. Це зазвичай характерно для монастирів і храмів, що дозволяє залучити до церковної традиції більше людей, які рідко відвідують храми.

Продаж церковного начиння

На ярмарку відбувається активна торгівля церковним начинням – свічками, лампадною олією, хрестиками, іконами, виготовленими на Софрінських, Дівеєвських і Боровських підприємствах.

Розглянемо деякі тенденції, пов'язані, зокрема, з торгівлею свічками. Згідно з публікаціями, які висвітлюють проблеми церковної економіки, торгівля свічками приносить міському й сільському храму близько половини щорічного прибутку. Ціни на свічки в сільських і міських храмах майже не відрізняються. Продавці свічок розповідали, що «кожен вид церковних свічок має свій номер або назву, строго визначений каноном розмір і вагу. Найменша свічка важить трохи більше трьох грамів, а найбільша має висоту 33 сантиметри. Незалежно від розміру свічок, їх упаковка важить два кілограми, і в ній строго визначено кількість свічок, залежно від їх номера. Зовнішній вигляд церковних свічок не такий однаковий, як це може здатися на перший погляд. Вінчальні свічки мають конусну форму. Архієрейські свічки багато прикрашають золотою пудрою і тисненою спіраллю».

Продаж лампадної олії, як засвідчують продавці, – «це відповідальна справа, тому що існує багато підробок під спеціальну маслинову ("дерев'яну") олію, придатну для розпалювання лампад. Святе Письмо рекомендує використовувати лише високоякісну лампадну олію. Неякісна олія – все одно що жертва Каїна, яка не була прийнята Богом». Неочищена олія може викликати алергію. При горінні запах нафтопродуктів перебиває всі парфумерні домішки. Неякісна олія завдає храмам значної шкоди, закопчуючи ікони і фрески.

Іконні крамниці

Іконопис – невід'ємна частина церковного побуту, широко представлена на ярмарках. Можна купити ікони, написані на дошці, в оправах, на гобелені і, нарешті, виконані друкарським способом на дерев'яній або картонній основі. На ярмарку можна придбати або замовити такі види ікон:

1) Мірна ікона – образ святого, чиїм ім'ям дитину називають при народженні. Така ікона має висоту, яка відповідає росту немовляти.

2) Подарункова ікона зазвичай пишно оздоблена. Такі ікони замовляють до ювілею чи до інших свят для керівників фірм і відомих політичних діячів або для близьких людей.

3) Дві ікони – ікону Ісуса Христа і Пресвятої Богородиці – називають вінчальною парою. Вони необхідні під час таїнства вінчання. Цими іконами священик благословляє молодих на шлюб.

4) На сімейних іконах пишуть святих покровителів усієї родини. Такі ікони мистецтвознавці зазвичай називають «Іконами з вибраними святими». Оскільки імена святих завжди різні, то на такі ікони приймають замовлення.

5) Ікони «на всяку потребу» – це ікони-покровителі й захисники дому. Ікона Богородиці «Неопалима Купина» захищає від пожежі. Образ Богородиці «Аз с Вами и никто же на Вы» – оберігає від грабіжників і недоброзичливців. У сільській місцевості популярні «хлівні» ікони із зображенням святих (Власій, Флор, Лавр), які допомагають у сільському господарстві й тваринництві. У засуху молилися про дощ цілими селами й селищами святому пророку Іллі. Мандрівники беруть із собою в дорогу ікону Богородиці «Одигітрія» і образок Миколи Чудотворця. За зцілення хворих моляться образу Богородиці «Цілителька» і Пантелеймону Цілителю.

Православні видавництва на ярмарках

На ярмарку зазвичай представлено 15–20 видавництв православної книжки. У Росії і в Україні їх більше сотні. Кожне видавництво має назву, пов'язану із церковною діяльністю: «Издательский совет РПЦ», «Даръ», «Русский паломник», «Благовест», «Лепта», «Сатис», «Русиздат», «Отчий дом» та ін. Видавництва спеціалізуються переважно в таких напрямах: видання Святого Письма, богослужбових книжок, науково-богословської літератури, дитячої літератури, художньої християнської літератури, психолого-педагогічної книги, календарів, нотної літератури та аудіопродукції. Розпитуючи покупців у книжкових крамницях про літературу, яка їх цікавить, можна переконатися в різноманітності запитів покупців. Священики купували богослужбові видання й книжки духовного спрямування. Регенту хору потрібні були ноти церковних піснеспівів, молодій мамі – дитячі казки, книжки про християнські чудеса.

Аудіопродукція – напрям, який набирає дедалі більших обертів. Поширення аудіопродукції на духовні теми зумовлене швидким темпом життя, наприклад, коли людина або подорожує, або займається хатніми справами, вона може послухати Житія святих, молитви (ранішні, вечірні, до причастя або подячні), духовну музику. Цей вид продукції представлений такими напрямами: молитви, Житія святих, духовні хори (професійні, монас-

тирські, парафіяльні), романси, бардівські пісні духовного змісту, дитячі казки, літературні твори.

Кінопродукція

На ярмарках продають різноманітну кінопродукцію:

1) На біблійні сюжети, про православні свята і таїнства, святині християнського світу, а також про релігійні секти.

2) Високоморальні художні російські, українські, радянські та зарубіжні фільми.

3) Дитячі фільми й мультфільми.

4) Фільми православних кінофестивалів, які відбуваються досить часто. На цій продукції варто зупинитися детальніше, оскільки це нове явище в кінематографічному середовищі. Упродовж останніх років регулярно проводяться фестивалі православного кіно як у Росії, так і в Україні. Російський фестиваль «Радонеж» спеціалізується на історико-патріотичному й документальному кіно, Сретенський фестиваль «Встреча» випускає фільми про соціальні проблеми сучасності з погляду християнської етики. Український фестиваль «Покров» приймає до перегляду документальні й художні стрічки морального змісту.

Доброчинні стенди

Доброчинні організації на ярмарках – це окрема галузь діяльності волонтерів, з яких не беруть орендної плати. Їхнє головне завдання – проінформувати відвідувачів про такі організації в місті та їхню діяльність, а також зібрати пожертви й залучити добровольців. На знак подяки за пожертви представники благочинних організацій записують імена жертводавців до списку «За здоров'я», щоб передати їх священикам для поминання на службах. На виставках були представлені такі організації: «Діти – онкологічно хворі», «Покинуті діти», «Православна служба соціальної допомоги безпритульним»; «Подолання залежності від алкоголю й наркотиків», «Допомога тим, хто перебуває в тюрмах»; «Підтримка одиноких людей похилого віку».

**Паломницькі маршрути по Росії,
Україні та інших країнах**

Сьогодні кількість паломницьких служб швидко зростає. Найбільші серед них у Росії – «Радонеж», «Ковчег», «Троицкий паломник»; в Україні – «Паломник» у Києво-Печерській лаврі та ін. Паломницькі служби, представлені на ярмарках, можуть бути як російськими, українськими, так і зарубіжними паломницькими центрами. Найдавнішу паломницьку службу в Росії «Радонеж» було утворено 1989 року. За двадцять років розроблено більше ста маршрутів по Росії та за її межами, відкрито філіали й представництва в багатьох містах. Крім мандрівок, паломницькі служби організовують освітні тури, семінари, прийом іноземних груп у Росії і в Україні, випуск періодичних видань «Путівник святими місцями», здійснюють радіопрограми про паломництво. На православних ярмарках усім охочим надають консультації і продають путівки.

Народні промисли на ярмарках

На православних ярмарках у Росії зазвичай представлена продукція народних промислів, а саме: хохломські дерев'яні вироби, гжельський посуд, палехська лакована мініатюра, ростовська фініфть, оренбурзькі пухові й павлово-посадські хустки, розпис на бересті, валянки традиційних і сучасних моделей. В Україні на таких заходах продають опішнянську кераміку, народні вишиванки, великодні писанки.

На православних ярмарках проводять майстер-класи з розпису, наприклад, керамічних або порцелянових виробів, що викликає інтерес у відвідувачів. Зазвичай охочим пропонують заготовки й фарби, зразки орнаментів, що дозволяє ознайомитися з азами промислу. Залежно від релігійного свята пропонують тематику розпису. На Різдво в Росії розписують ялинкові іграшки й порцелянові ялинки в стилі гжель. До Великодня в хохломській манері розписують яйця, на Трійцю в палехській манері оздоблюють скриньки.

На деяких ярмарках добровольці проводять екскурсії, розповідають про історію промислів, асортимент виробів, про їхні екологічні властивості, вивірені часом.

Мед на ярмарку

На православних ярмарках часто продають кілька десятків сортів екологічно чистого меду – каштановий, липовий, травневий, мед з різнотрав'я, гречаний, квітковий, гірський, буркуновий, акацієвий тощо, а також пилок, пергу, прополіс для лікування різних захворювань. Географія виробників меду в Росії – від Сибіру до Краснодарського краю; в Україні – від Західної України до Криму. Також пропонують народні рецепти лікування за допомогою різних сортів меду, які відвідувачі охоче переписують. Більше дізнатися про чудодійні властивості меду допомагають спеціалізовані лекції «Що ми знаємо про мед і продукти бджільництва?», які періодично відбуваються в рамках православних ярмарків.

Лікарські трави й медичні препарати

Лікарські трави, так само як і мед, сприяють оздоровленню. На ярмарку представлено чимало продукції із лікарських трав: у Росії – з гірського Алтаю, Сибіру, Кавказу; в Україні – з Полісся, Закарпаття, гірських районів Криму. Це десятки сортів лікувальних чаїв, збори лікарських трав, муміє, олія, камедь, смоли, дьоготь, бальзами, сиропи, трав'яні набори для ванн, ароматичні подушки й натуральна косметика.

**Монастирські й фермерські продукти.
Організації громадського харчування**

На ярмарку можна придбати продукти монастирських і фермерських господарств. Монастирська продукція – це переважно хліб, пиріжки за монастирськими рецептами, соняшникова олія, яблука, вино. Продукція, виготовлена в монастирях, має особливий попит. Чому ж вона така популярна? Продавці й покупці завжди відповідали: «ці продукти благословляли перед їх приготуванням, готували з молитвою, тому вони мають особливі смакові якості й користь». Кожен монастир продавав свою специфічну продукцію. Так, представники Дівеєвської обителі пропонували сухарики, освячені в казанку Серафима Саровського (ця традиція зберігається з XIX ст.). Монастирі Ставропольського краю, Кавказу, Греції, Афона, Ізраїлю пропонували маслинову олію,

мариновані маслини, виноградне вино. Монастирі України продавали хлібобулочні вироби, на яких зображені їхні основні обителі.

Продукти фермерських господарств, зібрані з усіх регіонів Росії й України, вражають розмаїттям, свіжим виглядом, приємним запахом. Це м'ясні та рибні копчені вироби, недорога червона ікра, молочні продукти, фрукти та овочі.

На кожному ярмарку свої маленькі кафе представляють організації громадського харчування. Під час розмови з однією з господинь такого міні-кафе з'ясувалося, що «її благословив годувати людей панотець, і з того часу вона виконує його духовну заповідь». Асортимент продукції змінюється залежно від днів посту. Це переважно пироги й пиріжки, інколи гарячі страви, млинці, домашнє вино й мед. Власники кафе на монастирський лад бажали: «Ангела за трапезою», замість: «Смачного».

Культурна програма

У культурній програмі на православних ярмарках виступають як музиканти-аматори, так і запрошені артисти. До першої категорії можна віднести гуслярів, балалаєчників, бандуристів, гітаристів, сопілкарів та дударів. Вони грають на інструментах, розповідають про свою творчість, приймають пожертви. Друга категорія виконавців – запрошені артисти. Серед них можуть бути відомі й невідомі виконавці. Склалося певне коло артистів, які виконують духовні пісні. Групуванню таких артистів сприяє проведення всеросійських музичних фестивалів духовних піснеспівів, таких як «Серебряная псалтырь», «Поющий ангел», «Невские купола», «Исповедь сердца», «Благодатное небо». До журі фестивалів входять заслужені артисти Росії та України, виконавці романсів та народних пісень. У програмах православних фестивалів – виступи духовних хорів, майстрів оперного співу, виконавців романсів, духовних балад, давньоруської музики, виступи ансамблів авангардного фольку й року, виконання пісень християнських бардів. Особлива категорія – це панотці й паніматки, які співають, а також монахи.

Соціальна програма

Проведення круглих столів, які проходять у рамках православних ярмарків, стосуються гострих соціальних проблем суспільного життя. На ярмарках було порушено такі теми:

1) «Демографія й сім'я». У рамках цієї теми було розглянуто питання про відповідальність і батьків за збереження сім'ї, виховання дітей, шкоду абортів.

2) «Допомога залежним від алкоголю, куріння й наркотиків». Відвідувачів цієї секції ознайомлювали з діяльністю реабілітаційних центрів допомоги наркозалежним, розташованих у Москві та Києві. Зазвичай медичні працівники в таких організаціях співпрацюють зі священиками.

3) «Сімейні форми виховання дітей-сиріт». У рамках цього круглого столу була можливість зустрітися й обмінятися досвідом багатодітним родинам, які усиновили сиріт.

4) «Досвід тюремного служіння монастирів і парафій Російської та Української Православної церкви». Тут розглядалися проблеми ув'язнених і шляхи залучення їх до віри.

5) «Досвід і мудрість сім'ї та суспільства». У рамках цієї секції відбулося ознайомлення з програмами, що стосуються людей старшого покоління.

***

Православні ярмарки представляють церковно-орієнтоване середовище поза храмом, тісно пов'язане з життям сучасного міста. Зближення сакрального й мирського відбувається на ярмарках на широкому соціальному тлі. Торгівля співіснує з молебнями й хресними ходами, з благочинністю й місіонерською діяльністю. Після відвідування православного ярмарку створюється враження більшого залучення до культурно-релігійного життя суспільства, ніж від участі в комерційному заході.

Примітки

1 *Налетова И. В.* Современные православные ярмарки как выражение православной веры вне храма // Традиции и современность. Научный православный журнал. – 2006. – № 5. – С. 75.

Переклад Валентини Конвай

*Післяпологові маніпуляції з пуповиною та послідом, церемонії припікання і шрамування повік у датогів – скотарів Північної Танзанії**

Марина Бутовська,
Валентина Буркова

УДК 392.1–053.31(678)

Maryna Butovska, Valentyna Burkova. Datoga Postnatal Manipulations with an Umbilical Cord and a Placenta, Ceremonies with Cauterization and Eyelid Scarification Practiced by the Northern Tanzanian Graziers
Several Datoga tribe key ceremonies (Northern Tanzania), connected with the childbirth and drawing children info the tribe, are analysed in the article. It is shown that the manipulations with umbilical cord and placenta, body and head of a child (cauterization of the certain points and upper eyelid scarification) are the necessary stages of a newborn separation out of environment, drawing him into a human socium, and also identification of his affiliation to a concrete tribe, clan or kin.

Keywords: Datoga, family rites, sacral practice, umbilical cord, placenta, cauterization ceremony, scarification ceremony, initiation into shamans.

Марина Бутовская, Валентина Буркова. Постродовые манипуляции с пуповиной и последом, церемонии прижигания и шрамирования век у датогов – скотоводов Северной Танзании
В статье анализируется несколько ключевых церемоний племени датогов (Северная Танзания), связанных с родами и присоединением детей к племени. Показано, что манипуляции с пуповиной и последом, телом и головой ребёнка (припекание определённых точек, а также шрамирование верхнего века) являются необходимыми этапами отделения новорожденного от природной среды, приобщения его к человеческому социуму, а также его идентификации в принадлежности к конкретному племени, клану, роду.

Ключевые слова: племя датогов, сакральная практика, пуповина, послед, церемония припекания, церемония шрамирования, посвящение в маги.

Церемонії життєвого циклу становлять основу будь-якої традиційної культури. Під впливом модернізаційних процесів вони поступово розмиваються, частина складових подібних ритуалів втрачається, нівелюються також і уявлення про функцію кожної конкретної дії, її сакрального та побутового призначення. Цю статтю присвячено кільком церемоніям життєвого циклу, пов'язаним із пологами та залученням немовляти до племені й окремого клану, зокрема в датогів – скотарів Танзанії, які продовжують вести традиційний спосіб життя. Опис церемоній подано на основі наших власних польових матеріалів, отриманих шляхом *включеного* спостереження та *поглибленних* інтерв'ю з респондентами. Польові виїзди до районів Манголи, Ендиша й Гіломіланди (Північна Танзанія) здійснювалися в 2006–2009 роках. Ми відвідали понад вісімдесят подвір'їв (до кожного з них належить від одного до дванадцяти будинків) і опитали чотириста дорослих чоловіків і жінок датогів.

Датоги (татога, мангаті, барабайг) розмовляють мовою датог нілотської гілки кір-аббайської сім'ї східносуданської надсім'ї ніло-сахарської макросім'ї мов[1]. Переважно всі датоги продовжують дотримуватися традиційних вірувань, незважаючи на багаторічні зусилля місіонерів різних конфесій. Основне заняття датогів – скотарство. Вони тримають велику рогату худобу – зебу, а також овець, кіз, віслюків. Колоніальна влада, так само як і постколоніальний незалежний уряд, ставилися з великою недовірою до всіх скотарів, уважаючи їх агресивними, неконтрольованими й такими, яких неможливо адаптувати до цивілізаційних умов[2]. На думку влади, кочовий спосіб життя, часті набіги з метою викрадення худоби в сусідів, прихильність до «традиційних» культів характеризували датогів як реальну загрозу для розвитку частини регіонів Північної Танзанії. Унаслідок цього зараз датоги є маргінальною, стигматизованою групою, яка вітчутно потерпає від соціальної та політичної дискримінації.

Датогам властива сезонність дітонародження: 44% всіх пологів припадає на квітень – липень. Ще два невеликих сплески спостерігаються в жовтні та січні. З цього випливає, що максимум зачать припадає на липень – жовтень, а мінімум – на листопад і лютий. Фертильність датогських жінок становить у середньому 6,6 дитини, з максимумом – сімнадцять дітонароджень. 3% жінок у віці менопаузи, за даними М. Боргерхофф Малдер, безплідні. Середній інтервал між пологами 33,68 ± 20,95 місяця. У випадку смерті дитини в перший рік життя цей інтервал скорочується в середньому до 30,9 місяця. Імовірність виживання дівчаток трохи вища, ніж хлопчиків: у віці одного року відповідно 0,8 та 0,79; у чотири роки – 0,74 і 0,70 і до 15 років – 0,7 і 0,65. Первістки частіше, ніж інші діти, помирають у перший рік[3].

Висока дитяча смертність у традиційному датогському суспільстві, на тлі збереження віри в магічні сили та

* Польове дослідження та запропонована стаття виконані за підтримки РГНФ (грант № 0701-18009-е, № 08-01-00015-а) та Російського фонду фундаментальних досліджень (РФФД) (грант № 0706-00078-а).

світ предків, очевидно, продовжує істотно впливати на збереження складних родильних обрядів і церемоній залучення дитини до датогської громади.

Післяпологова ізоляція матері та дитини й маніпуляції з пуповиною і послідом

Народження дитини у датогів – важлива подія в родині. Бесіди з чоловіками та жінками у датогів засвідчують, що, згідно з їхніми уявленнями, новонароджені часто плачуть ще й тому, що їх зурочили, а також унаслідок негативного впливу потойбічних сил[4]. Тому вживають спеціальні заходи, аби зашкодити злій силі заволодіти дитиною. Чаклуни виготовляють особливі амулети з кількох шматочків дерева (породи дерев зберігаються в суворій таємниці) і прив'язують їх матерям новонародженого до ноги, під коліно. Як повідомили нам кілька жінок-респонденток, подібні браслети дуже ефективні. Щойно чаклун забезпечував їх такими оберегами, немовлята заспокоювалися й переставали плакати.

Наші опитування виявили, що пологи відбуваються переважно в кімнаті майбутньої матері. У цей час чоловік не повинен бути поруч. Породіллі може надавати допомогу матір чоловіка або її власна мати, інші жінки, сестри, баби або сусідки. Більшість жінок у датогів сьогодні народжують вдома. Зазвичай, за професійною допомогою медиків звертаються лише в екстремальних випадках, коли пологи затягуються або відбуваються аномально. Так, із дев'яноста шести опитаних нами жінок віком від сімнадцяти до вісімдесяти років, які мали дітей, лише четверо стверджували, що одну або кілька дітей народжували в госпіталі. До того ж вони зверталися до спеціалістів лише тому, що не могли народити самі.

Коли дитина з'являється на світ, пуповину перерізають ножем або лезом бритви (попередньо їх обробляють вогнем), або гострою паличкою. Частіше цю дію виконує не сама породілля, а повитуха. Проте іноді пуповину може перерізати й молода мати. Церемоніальне перерізування пуповини є найважливішим обрядом відокремлення дитини від матері, поширеним у багатьох народів світу[5]. Однак у датогів відсутня будь-яка статева диференціація щодо використання знарядь для відтинання пуповини: для хлопчиків і дівчат використовують той самий інструмент. У подальшому пуповина й послід стають об'єктом особливої уваги. Причому маніпуляції з ними дещо варіюють, залежно від клану батька та матері новонародженого. В одних кланів прийнято закопувати послід і пуповину в кімнаті породіллі (у кутку або під ліжком) чи просто класти під ліжко, в інших – виносити до стайні і там закопувати. Кілька респонденток розповіли, що суху пуповину своїх дітей вони зашили в шматину, прикріпили до подолу традиційної шкіряної спідниці й так носили цей предмет, аж поки він не відірвався. Ще кілька жінок повідомили, що такий зашитий у шкіру або тканину сухий шматочок пуповини вони зберігали до моменту, поки дитина не подорослішає, і в подальшому віддавали йому або їй, коли та залишала рідну домівку. У маніпуляціях з пуповиною й послідом втілений обряд «спорідненння», формування стійкого зв'язку між новонародженим і його родичами (насамперед матір'ю), залучення дитини до малої й великої сім'ї[6].

Ритуали, спрямовані на маніпуляції з послідом і пуповиною в датогів, вочевидь, пов'язані з симпатичною магією. Аналогічно до багатьох інших традиційних культур, зв'язок між дитиною й такими предметами може визначати його подальшу долю. Позитивні наслідки для дитини можливі лише за умови збереження плаценти й пуповини. Особливе піклування про безпеку цих предметів, яку спостерігаємо серед датогів сьогодні, цілком зрозуміле, якщо звернути увагу на порівняно високу дитячу смертність у цій групі: у середньому менше 70% дітей не доживають до свого п'ятнадцятиріччя[7]. Згідно з нашими спостереженнями, первістки, насамперед хлопчики, оточені особливо прискіпливою увагою та піклуванням з боку матері та інших родичів, і саме для них влаштовують пишні церемонії виходу з дому, які супроводжуються обдаровуванням ритуальними атрибутами чоловічого статусу (спис, стріла, лук). Цю особливу увагу до хлопчиків-первістків також можна інтерпретувати з позицій симпатичної магії, оскільки саме ця категорія дітей помирає частіше, ніж інші в перший рік життя.

Важливою складовою післяпологових заборон для датогських жінок є сувора ізоляція породіллі разом із новонародженою дитиною в її кімнаті протягом сорока – шістдесяти днів. У цей період жінка може виходити з дому тільки за виняткових обставин, причому робити це вона зобов'язана так, щоб не потрапляти на очі домашнім або гостям своєї ґеди (подвір'я). З породіллею можуть контактувати жінки-родички та своячки, які мешкають у цій ґеді, діти, а також «вибране коло» відвідувачів. У цьому випадку, дослідники входили до його складу, а тому змогли спостерігати за усамітненим життям породіллі, її спілкуванням із оточуючими та виявленням до неї та дитини знаків уваги з боку мешканців ґеди. У кімнаті породіллі містилося вогнище, підтриманням вогню опікувалися кілька дівчаток у віці від п'яти до дванадцяти років. Вони збирали хмиз, підкидали гілля у вогонь та пильнували за приготуванням їжі.

Істотну роль у виживанні новонароджених відіграє ізоляція породіллі з дитиною або обмежений доступ до неї (як це відбувається в датогів). Тимчасове відокремлення породіллі від одноплемінників існує майже в усіх традиційних суспільствах. Воно сприяє соціальній адаптації й перешкоджає занесенню інфекції в приміщення, де перебуває породілля з немовлям. В австралійських тубільців, наприклад, жінка в період вагітності й у перші дні після пологів повинна дотримуватися різноманітних табу й здійснювати певні обряди, щоб магічним шляхом забезпечити здоров'я немовляті[8].

Окрім ізоляції породіллі з дитиною, здійснюється також низка різних ритуалів, для відокремлення новонародженого від світу предків і світу природи, а також для залучення його до світу живих, його долучення до одноплемінників. Обряди переходу, пов'язані з поведінкою дитини в початковий період життя, у датогів тривають приблизно шістдесят днів після народження дитини.

В особливих випадках (коли жінка народжує поза шлюбом або до заміжжя) цей період може розтягуватися на багато місяців, інколи до одного року.

До складного ланцюга церемоній залучення дитини входять також церемонії називання, виносу дитини з дому, складання для неї власної пісні [9].

Припікання

Важливим обрядом відокремлення дитини від природного середовища й надання їй «людської подоби» є маніпуляції з головою та тілом дитини, які реалізуються через припікання певних точок на тілі. Цю церемонію проходять усі немовлята без винятку, і здійснюється вона між сьомим та сороковим днем від народження, залежно від фізичного стану [10]. Згодом ця мітка на лобі буде розпізнавальним знаком датогів упродовж усього життя, і за цією ознакою одноплемінники зможуть легко й безпомилково впізнавати один одного. Церемонія припікання, таким чином, є способом прив'язування дитини до племені й, у прямому розумінні, залишає на його тілі довічне тавро належності до цієї громади. У процесі церемонії припікання дитині миють і голять голову, ще раз відокремлюючи людину від світу природи.

Згідно з поширеними уявленнями симпатичної магії, «між людиною і частинами тіла, волоссям і нігтями» існує взаємовплив [11]. Безумовний зв'язок між волоссям, пуповиною та послідом, з одного боку, й благополуччям немовляти, з іншого, чітко простежується в датогській культурі. Перше волосся з голови новонародженого заривають у стайні, ховають, закопують. Усі маніпуляції спрямовані на те, щоб волосся не потрапило до чужих людей, здатних нашкодити дитині.

За допомогою ледь жевріючих козячих екскрементів, які нанизували на колючку з акації, немовляті припікали кілька точок на голові й тілі. Як уже зазначалося, у наш час кількість точок припікання може варіюватися залежно від клану батьків і їхньої прихильності до цінностей традиційної культури. Якщо припікають за всіма правилами, то мітки залишають на лобі, в області тім'ячка, на скронях, на потилиці, а також декілька точок уздовж хребта: в області лопатки, поперека та крижів – і на передній частині тулуба в підребер'ї, де особливо важливою точкою вважається сонячне сплетіння. Після закінчення самого процесу припікання, виконавиця церемонії бере жевріючу тріску з горщика й обкурює голову дитини, кілька разів обводячи нею за годинниковою стрілкою. За уявленнями датогів, припікання має велике терапевтичне значення, забезпечує міцне здоров'я дитини та стимулює життєві сили. Недотримання цієї процедури може спричинити негативний вплив на новонародженого: тім'ячко не закриється і сама голова набуде конусоподібної форми (за висловлюванням самих датогів, «стане схожою на верхівку Кіліманджаро»). Деякі респонденти навіть казали, що «голова може розвалитися, немов горщик, який тріснув».

Припікання здійснює не сама мати дитини (вона перебуває під час церемонії поруч з немовлям), а старша родичка. У тих церемоніях, на яких ми були присутні, їх здійснювала баба дитини по батькові та сестра матері.

Хоча від припікання й залишалися помітні сліди на все життя у вигляді круглих ямок на шкірі, сам процес виявився менш болючим, ніж ми очікували. Обережне поводження з немовлям, уміле переключення його уваги на щось приємне, комбінування поглажування, масажу, грудного годування з короткочасними больовими процедурами мінімізують травмування дитячої психіки. Опіки від припікання неглибокі й мають у діаметрі приблизно 5 мм. Ранки швидко загоюються, і вже за кілька днів дитина не відчуває жодного дискомфорту.

Припікання на тілі немовляти – неминуча процедура, уникнути яку датогам неможливо. Негативні переживання дитини зводяться до мінімуму також завдяки звичній обстановці в домі, знайомим обличчям матері та близьких родичок, приємній напівтемряві, вечірній прохолоді та позитивним емоціям усіх присутніх. Такі знаки на обличчі та тілі служать важливою ідентифікаційною ознакою племінної належності. За рубцем на лобі датоги безпомилково розпізнають одноплемінників і відрізняють антропологічно близьких до них масаїв. Ця обставина відіграє важливу роль, оскільки між датогами та масаями існує багатовікова ворожнеча (війни, набіги, розбій із викраденням худоби).

У церемонії припікання датоги особливу увагу приділяють голові дитини, і ця обставина не є випадковою. Як зазначає Дж. Фрезер, у багатьох народів голова вважається священною частиною тіла. Інколи це пов'язано з вірою в те, що в голові перебуває душа, яка дуже чутлива до образ і нешанобливого ставлення. Йоруба вірять, що у кожної людини є три духовні сутності, перша з яких міститься в голові. Цьому духові приносять у жертву свійську птицю, а собі в лоба втирають її кров, змішану з пальмовою олією [12].

Факт припікання на голові й тілі дитини в датогів добре зрозумілий з погляду цінності ідентифікаційної мітки. М. Меднікова зазначає: «Татуювання відіграє вагому роль у визначенні статусу людини, у цьому випадку їх неодмінно наносять при проходженні "обрядів переходу"» [13]. Особливу увагу варто звернути на локалізацію точок припікання в датогів. Виконавиці ритуалу самі не могли дати пояснення причин, через які вибирають фіксовані точки. Проте вони з упевненістю говорили, що роблять це з метою забезпечення немовляті міцного здоров'я та відзначали, що припікання лоба та тім'ячка убереже дитину від головного болю. Ці уявлення датогів можна вважати відгомоном ранніх вірувань, добре відомих у давнину. Подібним чином «на островах Бісмарка глибока скарифікація лоба здійснювалася з медичною метою. Тубільці вірили, що глибокі рубці, паралельно нанесені на лоб дитині від двох до п'яти років, убережуть його від головного болю та епілепсії» [14]. Той же автор зазначає, що «подібна операція залишає слід на кістках голови, підтверджуючи поширеність подібних звичаїв у давнину, оскільки археологами знайдено чимало черепів із такою особливістю» [15].

Зіставлення місця припікання зі схемою розташування чакр на тілі людини, виробленою індусами, виявило вражаючі відповідності, які навряд чи є простим

збігом. Так, перша й найважливіша точка в датогів міститься на лобі, приблизно в тому місці, де, згідно з уявленнями індійців, знаходиться шоста чакра (аджня). Нагадаємо, що шоста чакра вважається однією із найважливіших, її пов'язують із психічною діяльністю. У цьому місці, як вірять індуси, розташоване третє око або око мудрості.

Важливо зазначити, що останнім часом іраку – народ, який уже кілька століть мешкає по сусідству з датогами, – також почав практикувати припікання лоба та скронь. Припікають голову не всім дітям, і не всі батьки іраку. Найчастіше це відбувається тоді, коли дитина народжується слабкою та хворобливою, часто плаче. Припікання обов'язково здійснюють датоги-сусіди, а не самі іраку. Таким чином, іраку вбачають у церемонії припікання сакральний зміст, що містить ідею збереження життя й наступного благополучного зростання дитини, і визнають дію датогських магічних ритуалів.

Насічки на верхніх повіках

Окрім рубців від припікання, в деяких датогів наявні насічки на верхніх повіках. В інтерв'ю з респондентами з'ясувалося, що насічки в області верхньої повіки – специфічна мітка, яка є розпізнавальним знаком належності до кількох датогських кланів, зокрема до кланів Баджута й Вашан. Насічки роблять немовлятам обох статей у віці від одного місяця. Таким чином, окрім акту входження до племені (церемонія припікання), деякі датогські клани практикують також церемонію залучення до клану. Хоча датоги кажуть, що насічки на повіках необхідні, щоб немовля в майбутньому краще бачило та не потерпало від різних недугів очей, на нашу думку, церемонія має виразне сакральне значення.

Ми мали нагоду бути присутніми на такій церемонії і наводимо нижче її детальний опис. Отже, на світанку ми увійшли до будинку нашої давньої знайомої, до Малати – жінки з клану Банжута, матері новонародженого хлопчика на ім'я Гідохута (ім'я дослівно означає «Щось загубилося» – у цьому випадку, коли народився малюк, у сім'ї Малати загубилася вівця). У будинку, крім матері з дитиною, був також присутній молодий чоловік – чаклун, родич Малати (її дядько), який теж належав до клану Баджута. Чаклун приніс із собою спеціальний інструмент для шрамування – залізне лезо у вигляді листоподібної пластинки розміром приблизно 2,0 см × 1,5 см («шевуд») на невеликому держаку, зробленому з дерева «ундошиби» (латинська назва рослини Cordia sinensis). Наконечник закріплювався на держаку спеціальним шкіряним шнурком зі шкіри вівці, вбитої для ритуальної церемонії поминання предків. Чаклун відтягнув повіки дитини двома пальцями лівої руки і швидко зробив по два невеликих надрізи за допомогою «шевуда». Дитина заплакала, коли з ранок потекла кров. У той час чаклун дістав зі шкіряного мішечка спеціальне зілля у вигляді білого порошка (він називав його «хеварід») і рясно посипав ним ранки. Кровотеча припинилася одразу. Церемонію було закінчено. Чоловік не отримав за свою роботу ні подарунка, ні частування. Як пояснив він сам, така процедура здійснюється родичем, а родичу платити не годиться. На заході сонця того ж дня Малата обережно змила з повік дитини закипілу кров і змастила підсохлі ранки коров'ячим маслом. Наступного дня з повік Гідохути повністю зійшов набряк, і він виглядав здоровим та спокійним.

На питання «Для чого потрібні насічки на повіках?» респонденти одноголосно відповідали: «Щоб не боліли очі». Вони наводили численні приклади, коли «більш сучасні» батьки відмовлялися шрамувати повіки дитині, і надалі вона страждала від хвороб очей. Отже, такої церемонії все одно не вдавалось уникнути, а загоєння повік у більш пізньому віці відбувалося довше, і увесь процес виявлявся болючим. Турботою про зір, однак, не можна було пояснити непослідовність практики шрамування повік відповідно до кланової належності.

Дійсно, маніпуляції з повіками відбуваються тільки в тих кланах, які позиціонують себе в датогському суспільстві як клани магів (чаклунів), і спеціалізуються на пророцтвах, пов'язаних зі сновидіннями. За допомогою насічок немовляті «відкривають внутрішній зір». «Відкрити очі», щоб у дорослому віці вони могли «бачити уві сні», для всіх датогів (на думку наших респондентів) надзвичайно важливо. Той, хто народився в кланах Баджута і Вашан, найімовірніше, у майбутньому стане чаклуном і буде допомагати людям. Оскільки маги із цих кланів усі поради дають на основі знань, отриманих уві сні, стає зрозумілим вагоме значення цієї церемонії. Ясновидцями можуть бути як чоловіки, так і жінки. Незважаючи на те що жінки після шлюбу переходять до клану чоловіка, чаклунські здібності, успадковані від народження, зберігаються. Жінки, які стали на магічний шлях, повинні або відмовитися від шлюбу, або почати займатися чаклунством у пострепродуктивному віці. Шрамувати повіки можуть також дитині, чия мати належить до клану магів. Отже, якщо ви зустрічаєте людину з подібною міткою і на запитання «До якого клану він / вона належить?» почуєте численні варіанти відповідей, нехай вас це не бентежить. Треба питати: «До якого клану належить його / її мати?», і в такому випадку неодмінно будуть названі клани Баджута або Вашан.

Сновидіння для віщування майбутнього широко застосовуються (і застосовувалися в минулому) у сакральних практиках багатьох народів Африки, Євразії та Америки. У Давньому Єгипті маг не тільки володів власними снами й уміло їх інтерпретував, а й за допомогою спеціальних слів (заклинань) міг також примусити бога наслати певний сон на конкретну людину, він міг змусити його послати пророчий сон або отримати для себе відповідь на будь-яке поставлене запитання [16]. У багатьох народів Сибіру та Північно-Східної Азії (тунгусів, нанайців, алтайців, ненців) професія шамана передається у спадок і передбачає природний хист («покликання» або «вибір»). Посвячення в шамани здійснюється через сновидіння й транси (екстатичний шлях), а також через передання досвіду (навчання шаманським технікам, трансляції знань про імена та функції духів, міфології та генеалогії роду, таємним

мовам[17]. Зазвичай обидві форми набуття шаманських повноважень співіснують паралельно. Так, наприклад, у ненців (авамських самоїдів) шаманізм є спадковим, але ці здібності надаються безпосередньо вищим божеством, яке саме навчає майбутнього шамана через сни та видіння[18]. Так само у лапландців цей дар передається в родині, проте духи дають його тим, кому побажають[19]. Бурятам, окрім дуже складних публічних церемоній шаманського посвячення, також відомі «хвороби-сни» на зразок посвячення[20]. У перехідний період поведінка кандидата в шамани (наприклад, у якутів) зазнає відчутної трансформації: він стає задумливим, усамітнюється, багато спить, бачить пророчі сни.

Однак у випадку з датогами ми маємо справу з унікальною «підготовчою» церемонією, яка охоплює всіх без винятку членів клану магів і виконується у ранньому дитинстві. Хто надалі стане магом, визначити майже неможливо. У більшості випадків – у віці від чотирьох до семи років, в інших – у підлітковому віці. Ми також зафіксували кілька фактів, коли магами ставали дорослі люди, які до цього нічим примітним не вирізнялися (чоловік у віці приблизно тридцяти п'яти років, і жінка у віці п'ятдесяти – п'ятдесяти п'яти років). Однак за виняткових обставин, наприклад, при народженні майбутнього верховного мага, про його появу на світ повідомляє попередник, і тоді навіть перші дні життя новонародженого пов'язані з ритуальними посвяченнями та містичними випробуваннями.

***

Підсумовуючи, варто відзначити, що для датогів характерне ретельне зберігання традиційних пологових і післяпологових обрядів, а також складної системи залучення дитини до племені, клану, роду. У церемоніях представлено складний процес соціальних взаємодій між самим новонародженим, його родичами та сусідами. У процесі церемоній між дитиною й оточенням послідовно посилюється зворотний зв'язок через складний обмін обов'язками, послугами й подарунками за культурно встановленою схемою. Високий ступінь збереженості таких церемоній щодо ранніх етапів життєвого циклу в сучасному датогському суспільстві свідчить про їх особливу важливість для ефективного функціонування в оточенні інших традиційних культур, а також в умовах підвищення впливу процесів модернізації.

Примітки

1 *Калиновская К. П.* Очерки этнологии Восточной Африки. – М., 1995.

2 *Rekdal O., Blystad A.* «We are as sheep and goats»: Iraqw and Datoga discourses on fortune, failure and the future // The poor are not us: Poverty and pastoralism in Eastern Africa / Ed. by Anderson D., Broch-Due V. – Oxford, 1999. – P. 125–146.

3 *Borgerhoff Mulder M.* Demography of Pastoralists: Preliminary Data on the Datoga of Tanzania // Human Ecology. – 1992. – Vol. 20. – P. 383–405.

4 *Бутовская М. Л., Буркова В. Н.* Церемония включения и отделения ребенка как обряды перехода у датога Северной Танзании // Этнографическое обозрение. – 2009. – № 2. – С. 51–67.

5 *Геннеп А. ван.* Обряды перехода: систематическое изучение обрядов. – М., 2002. – С. 52; *Молотова Т. Л.* Межэтнические контакты марийцев в Башкирии // «Мы и как удмурты, и как чуваши». Взаимная социально-культурная адаптация в этнически смешанных селениях. – М., 2007. – С. 106; *Соболева Е. С.* Социализация детей на острове Тимор // Этнография детства. Традиционные методы воспитания детей у народов Австралии, Океании и Индонезии. – М., 1992. – С. 125; *Ottenberg S.* Boyhood rituals in an African society: an interpretation. – Seattle, 1989. – P. 5.

6 *Геннеп А ван.* Обряды перехода... – С. 52; *Соболева Е. С.* Социализация детей на острове Тимор. – 1992. – С. 125; *Ottenberg S.* Boyhood rituals in an African society: an interpretation. – P. 5, 6.

7 *Borgerhoff Mulder M.* Demography of Pastoralists: Preliminary Data on the Datoga of Tanzania.

8 *Артемова О. Ю.* Дети в обществе аборигенов Австралии // Этнография детства. Традиционные методы воспитания детей у народов Австралии, Океании и Индонезии. – М., 1992. – С. 22.

9 Див. про це детальніше: *Бутовская М. Л., Буркова В. Н.* Обряды раннего жизненного цикла у датога – полуоседлых скотоводов Северной Танзании // Африканский Сборник. – 2009. – СПб., 2009. – С. 9–23.

10 Детальніше про цю церемонію див.: *Бутовская М. Л., Буркова В. Н.* Обряды раннего жизненного цикла у датога... – С. 9–23.

11 *Фрезер Дж. Дж.* Золотая ветвь: исследование магии и религии. – М., 2006. – С. 54.

12 *Фрезер Дж. Дж.* Золотая ветвь. – С. 247.

13 *Медникова М. Б.* Неизгладимые знаки. – М., 2007. – С. 118.

14 *Медникова М. Б.* Неизгладимые знаки. – С. 132.

15 Там само.

16 *Видеман А.* Религия древних египтян. – М., 2009. – С. 22.

17 *Nioradze G.* Der Schamanismus bei den sibirischen Volkern. – Stuttgart, 1925. – P. 54–58; *Sternberg L.* Divine Election in Primitive Religion // Proceeding of the Twenty-First International Conress of Americanistes. – Goteborg, 1925. – Part II. – P. 472–512.

18 *Попов А. А.* Тавгийцы. Материалы по этнографии авамских и ведеевских тавгийцев // Труды Института антропологии и этнографии. – М.; Л., 1936. – Т. I. – Вып. 5. – С. 4.

19 *Michailowski V. M.* Shamanism in Siberia and European Russia // Journal of the Royal Anthropological Institute. – 1894. – Vol. 24. – P. 153.

20 *Ксенофонтов Г. В.* Легенды и рассказы о шаманах: у якутов, бурят и тунгусов. – М., 1930. – С. 101.

Переклад Олени Боряк

Промисел тюленя в життєзабезпеченні алгонкінів Лабрадору: приморський компонент тайгової культури

Денис Воробйов

УДК 639.247.453(292.75)

Denys Vorobiov. Seal-Hunting in the Life Support of the Labrador Algonquins: Seaside Component of the Taiga Culture
The System of the nature's usage of the Northern Algonquins is characterized and the role of seal-hunting in their system of vital functions is analyzed. Founded on the archeological and writing sources it is argued that without regard to acculturation connected with the European colonization the Labrador Indians (Aboriginals) remained the carriers of taiga adaptation with its own cultural type.

Keywords: Northern Algonquins, Labrador Aboriginals, ecological culture, taiga adaptations, seal-hunting.

Денис Воробьев. Промысел тюленя в жизнеобеспечении алгонкинов Лабрадора: приморский компонент таёжной культуры
Охарактеризована система природопользования северных алгонкинов. Обстоятельно проанализирована роль охоты на тюленя в системе их жизнедеятельности. На основании археологических и письменных источников доказано, что, невзирая на акультурацию, связанную с европейской колонизацией, индейцы Лабрадора остались носителями таёжной адаптации со свойственным ей типом культуры.

Ключевые слова: северные алгонкины, индейцы Лабрадора, экологическая культура, таёжная адаптация, охота на тюленя.

Характеризуючи систему природокористування північних алгонкінів, слід звернути увагу на освоєння ними ресурсів морського узбережжя, особливо на промисел тюленя.

Промисел морських тварин зазвичай сприяє осілому способу життя на узбережжі в стаціонарних селищах із досить великою кількістю жителів. Цей складник системи природокористування лише досить умовно можна зарахувати до бореального культурно-екологічного типу, і цілком очевидно, що він не відноситься до тайгових адаптацій. Разом з тим більшість груп аборигенів Лабрадору влітку виходили на морське узбережжя, де займалися промислом тюленя.

Вияснити, як велося полювання на тюленя в доєвропейську епоху, допомагають археологічні дані. Велике значення цього джерела зумовлено ще й тим, що в археологічному сенсі літоральна смуга вивчена значно краще, ніж внутрішні області. Так, археологічні розкопки, здійснені в останні десятиліття на Верхньому Північному Узбережжі затоки Св. Лаврентія, засвідчують, що мешканці, які проживали тут із давніх-давен, полювали на тюленя.

Археолог Мішель Плурд дослідив стоянки вздовж узбережжя від гирла р. Сагеней до гирла р. Манікуаган і стоянки на цьому ж відтинку, розміщені віддалік океану біля підніжжя Лаврентійських гір та на суміжних ділянках плато (Канадського Кристалічного Щита).

На стоянці Гран-Бержерон (DbEj-11) поміж Тадуссаком та Ескуменом, ранні шари якої датуються епохою Архаїки (5000–3000 роки до н. е.), «у двох шарах, але особливо в найдавнішому, зимове полювання на тюленя є одним із найкраще представлених видів діяльності. Типологія кам'яних знарядь вказує на південний вплив, який виявляється у двох рівнях заселення. Однак верхній шар загалом може відображати наявність груп, що прийшли із внутрішніх земель [Лабрадору. – *Д. В.*]».

Пізніша стоянка Гран-Бержерон (DbEj-13) [епоха Сильвіколь (3000–300 роки до н. е.)], неподалік від першої, засвідчила, що її жителі користувалися водночас і морськими, і тайговими ресурсами, але при цьому простежується переважання промислу тюленя [1].

Отже, якщо на тюленя полювали взимку, то це вказувало на тривале перебування на узбережжі і, як наслідок, на відсутність тайгової адаптації. Переважання тюленя, виявлене в матеріалах пізнішої стоянки, також засвідчило тісний зв'язок екологічної культури людини з узбережжям.

Подальші дослідження М. Плурда показали, що стоянки підніжжя і плато – це стоянки маленьких груп із небагатим інвентарем, тоді як узбережні стоянки – більші. Автор дійшов висновку, що система поселень характеризувалася освоєнням береговими групами багатих морських ресурсів. Поряд із цим залишалося нез'ясованим, чи здійснювали вони сезонні міграції до внутрішніх районів [2].

Ці висновки суперечать гіпотезі про тайгову адаптацію. Вони не збігаються з відомостями колоніального періоду. Найважливіше для нас питання – ці люди постійно жили на узбережжі, чи приходили сюди на деякий час, як це було в пізніші епохи, відображені в писемних джерелах, – залишається тут відкритим.

Матеріали, отримані в узбережних районах Лабрадору, що лежать північніше, також відображають інтенсивне освоєння морських та узбережних ресурсів.

Ж.-І. Пінталь провадив археологічні дослідження на Нижньому Північному Узбережжі в районі Блан-Саблон. Згідно з датуваннями цього автора, період Середньої Архаїки припадає на 8200–5000 роки до н. е., Пізньої Архаїки – на 5000–3500 роки до н. е., Постархаїки (Сильвіколь, за термінологією М. Плурда) – на 3500–400 роки до н. е. [3]

Ж.-І. Пінталь вважав, що в епоху пізньої Середньої Архаїки існувала змішана система освоєння ресурсів і територій. Мисливці не зосереджувалися вибірково на жодній із тварин, але водночас морські тварини становили вагому частку в харчовому раціоні. Поряд із територіальною мобільністю на узбережжі існували також довгочасні стоянки.

У період Пізньої Архаїки кількість великих постійних стоянок на узбережжі зменшується, групи американських індіанців починають освоювати ресурси внутрішніх територій. Дослідник пояснює таку обставину місцевим похолоданням і приходом палеоескімосів [4].

В епоху Постархаїки стратегія адаптації знову була зорієнтована переважно на освоєння морських ресурсів. На стоянках, датованих 2500–1100 роками до н. е., часто трапляються обпалені кістки тюленя. Промисел тюленів, морських птахів та прибережне збиральництво починають відігравати найважливішу роль у життєзабезпеченні. Як доповнення практикують неспеціалізоване полювання на різних наземних тварин, що водяться поблизу. Ж.-І. Пінталь відзначає, що в цей період виявляється чіткіша регіоналізація груп американських індіанців, яка виражається в освоєнні місцевих ресурсних баз. «Після відходу палеоескімосів цей процес ознаменувало інтенсивне полювання на тюленя, заснування тривалих поселень у Блан-Саблон та інтенсивне освоєння літоральної смуги і надалі – прилеглих озер внутрішніх територій». На думку цього дослідника, населення, яке часто навідувалося в район Блан-Саблон, належало до алгічної традиції, що об'єднувала індіанців Ньюфаундленду, Лабрадору та Нижнього Північного Узбережжя. Можливо, до неї також належали тубільні групи Середнього Північного Узбережжя і Центрального Квебеку. Але при цьому існував певний культурний регіоналізм. Цілком імовірно, що предки беотук за останні 600 років до приходу європейців часто відвідували район Блан-Саблон [5].

Отже, на перший погляд видається, що сукупні дані, отримані шляхом археологічних досліджень різних періодів – від доконтактної епохи аж до початку безпосередніх контактів, суперечать заявленим у цій статті постулатам. За цими відомостями, полювання на тюленя і більшою мірою осіле життя на узбережжі переважали над полюванням на великих копитних тварин і динамічним освоєнням внутрішніх тайгових територій невеликими мобільними групами мисливців.

Як видається, це протиріччя можна пояснити тим, що археологи кількісно і якісно значно краще вивчили прибережну смугу, порівняно із внутрішніми тайговими областями. Зважаючи на цю обставину, можна висунути гіпотезу про одночасне існування узбережного і тайгового типів адаптації. Групи, екологічна культура яких ґрунтувалася більшою мірою на приморських, ніж на тайгових адаптаціях, могли жити поряд із групами, що освоювали материкові тайгові угіддя. Імовірно, що останні могли виходити влітку на нетривалий час до узбережжя, як це практикували групи, зафіксовані в ранніх писемних джерелах. Більше того, між групами, що належать до двох різних екологічних культур, могли існувати партнерські стосунки, як це було в деяких регіонах Північчі Євразії, зокрема між чукчами-оленярами і чукчами – мисливцями на морських тварин [6]. В епоху Постархаїки в досліджуваному нами регіоні починають проявлятися зв'язки жителів узбережних стоянок із населенням долини Св. Лаврентія та внутрішніх областей Лабрадору.

На підтвердження припущення, що до приходу європейців побутували два типи адаптації (тайгова і приморська), можна, як на мене, навести згадку Ж.-І. Пінталя про те, що беотук острова Ньюфаундленд відвідували узбережжя Лабрадору [7].

В екологічному відношенні культуру беотук можна зарахувати до індіанців Субарктики, але при цьому острівне життя наклало на неї певний відбиток, що зумовив деяку культурну відмінність цієї групи від населення Канадського Щита. Ця відмінність виражалася в переважанні морських ресурсів у їхній системі життєзабезпечення та інтенсивнішому освоєнні літоральної смуги всього острова, порівняно з його внутрішньою частиною. Полювання на тюленя було в них одним з основних видів діяльності, хоча під час їхньої міграції водночас практикували полювання на карибу. Різноманітні страви з тюленини були широко представлені в їхній системі харчування [8]. Для полювання на тюленя беотук мали спеціальне знаряддя. Це був гарпун зі знімним наконечником, який з'єднували з ратищем за допомогою довгого шкіряного ременя [9]. Такий гарпун використовували для полювання на тюленя в морі з каное. Аналогічні знаряддя були в ескімосів, тоді як материкові алгонкінські групи не мали таких гарпунів і якихось спеціальних знарядь для промислу тюленів і, полюючи на цих тварин, як правило, на їхніх леговищах, користалися будь-якими придатними для цього підручними засобами.

Таким чином, тісний зв'язок беотук із морем дає нам змогу припустити, що за своїм культурним виглядом і способами адаптації до середовища вони нагадували групи, які заселяли стаціонарні узбережні стоянки півострова Лабрадор, відомі нам за археологічними матеріалами. Для такої стратегії освоєння ресурсів було характерним як цілорічне морське, так і узбережне полювання на тюленя, а також неспеціалізоване полювання на тварин суходолу в прилеглих лісах. Водночас внутрішні тайгові території населяли представники бореального культурно-екологічного типу.

Отже, археологічні матеріали, хоч і вказують на значну роль промислу тюленя та осілий спосіб життя аборигенів Лабрадору, але зовсім не є свідченням того, що тайга залишалася для людини неосвоєною.

Коли мова йде про полювання алгонкінів Лабрадору на тюленя, відомості різних писемних джерел XVII ст. не узгоджуються з матеріалами археології. Полювання індіанців на лося й карибу згадуються в них постійно і в найрізноманітніших контекстах, тоді як згадки про

полювання на тюленя мають епізодичний характер. Аналіз цих джерел дає змогу виявити набагато більший зв'язок тогочасних індіанців із тайговими ландшафтами, ніж з екосистемою узбережжя. Із коротких згадок про полювання тюленя постає картина, відповідно з якою північні алгонкіни полювали на тюленя лише влітку, коли ненадовго виходили на узбережжя. Полювання вели найчастіше тоді, коли тварини перебували на леговищах. Спеціальних знарядь для такого полювання не існувало, і воно часто відбувалося спонтанно. Мисливці не планували полювання заздалегідь, але, побачивши тварин, негайно розпочинали промисел, що виглядав як отримання біомаси в такий спосіб, що не вимагав надмірної витрати зусиль. Усе це свідчить про те, що полювання на тюленя було ланкою в системі життєзабезпечення, але при цьому не відігравало в ній суттєвої ролі.

Про полювання монтаньє на тюленя згадував Ле Жен. У своїй реляції за 1634–1935 роки в розділі, присвяченому полюванню й рибальству монтаньє, він приділяє промислу тюленя значно менше уваги, аніж полюванню на наземних тварин і вилову вугрів. Описуючи цей вид промислової діяльності, він обмежується такими фразами: «Вони вбивають тюленів ударами ціпка, застаючи їх тоді, коли вони вийшли з води. Ті вибираються на скелі погрітися на сонці. Оскільки вони не можуть бігти, то, коли хоча б трохи віддаляються від своєї стихії, вони пропали» [10]. Цим повідомленням інформація обмежується.

Іншому місіонеру А. Нувелю довелося бути свідком полювання індіанців-папінаші на тюленя в гирлі річки Манікуаган у 1664 році. Вони піднімалися по річці вгору до місця збору кількох локальних груп, але, знайшовши тюленів, вирішили затриматися. А. Нувель описує цю подію так: «Наступного дня другого червня після меси ми рушили, маючи десять каное. Отже, ми були в дорозі, чимдалі краще працюючи веслами. Я здобував це ремесло під керівництвом француза й тубільця, з якими я був. Того дня ми дісталися великого водоспаду, де наші аргонавти знайшли безліч тюленів. Вони влаштували велику бійню, застосовуючи на цьому полюванні свої рушниці, списи й стріли» [11].

А. Нувель не уточнив, як використовувалися рушниці: за їхнім безпосереднім призначенням, чи як довбешки. Імовірно, другий варіант цілком можливий як вид економії боєприпасів, коли нема потреби їх витрачати, а легше скористатися звичайним дрючком. Цей уривок наочно ілюструє використання мисливцями всіх підручних засобів, придатних для промислу. Це свідчить про відсутність укоріненої традиції практикування цього компонента системи природокористування на відміну від полювання на копитних та інших наземних тварин.

З огляду на це дещо відрізняються відомості, надані місіонером Луї Ніколя, які відображають полювання на тюленя групами, що спускаються влітку річкою Муазі в район Сет-Іль. Однак і ці дані все-таки характеризують тутешніх індіанців як лісових, а не морських мисливців.

Л. Ніколя, імовірно, був першим із місіонерів, який дістався до Сет-Іль (Семи Островів). Це сталося в 1673 році [12]. Він відзначив, що індіанці, які сходили вниз до узбережжя, усе літо жили завдяки полюванню на тюленя. «Уздовж усього узбережжя можна було бачити тюленів, завдяки яким дикуни живуть усе літо. Французи можуть здобувати багато жиру з тюленів, що їх убивають дикуни, і з тріски, якої самі ловлять удосталь у великій затоці осторонь від Семи Островів, навпроти річки Сент-Осташ, трохи далі від Каві, краю затоки в напрямі до Квебеку» [13].

Перше, на що в цьому уривку варто звернути увагу, це твердження, що індіанці жили на березі ціле літо і полювали на тюленів. Однак перебування Л. Ніколя в цих місцях було нетривалим. З'явившись тут навесні 1673 року, уже влітку того ж року він повернувся до Квебеку, де за червень і липень 1673 року написав звіт про свою поїздку [14]. Тому цей автор не міг спостерігати тут індіанців усе літо, і до його інформації слід ставитися досить обережно.

Показово, що він залишав за індіанцями роль мисливців, тоді як очікуване отримання й товарне виробництво тюленячого жиру він приписував французам. Зрозумівши, яку вигоду міг принести цей вид діяльності, Л. Ніколя передбачав той масовий товарний промисел тюленя європейцями, який розгорнувся тут у XVIII ст. Зайнятість індіанців через їхній тісний культурний зв'язок із тайгою у цьому промислі була незначна. На противагу товарному добуванню хутра, у цьому промислі індіанці так і не стали важливою ланкою. Полювання на цих тварин мало епізодичний, а часом навіть і спонтанний характер.

Інший опис полювання алгонкінів Лабрадору на тюленя, зроблений цим місіонером, майже збігається з описом Ле Жена, хоча є дещо докладнішим.

«Найприємніше [легке. – *Д. В.*] полювання з усіх – це полювання, що відбувається саме на початку осені, коли починаються великі припливи і коли настають гарні дні; ці тварини виходять на сушу, щоби погрітися там на сонці; там вони і засинають, коли море відступає. Якщо пощастить тим, хто йде на це полювання чи риболовлю, і тюленів знайдуть на скелястих островах, то вони можуть бути впевнені в гарній здобичі, і що вполюють усіх, кого знайдуть на суші. Іноді у стаді буває від чотирьохсот до п'ятисот тюленів, і вони волають як скажені, гинучи під ударами ціпків, що ними їх б'ють по кінчику носа, і за кожним ударом одного забивають.

Тубільці в цій країні використовують їх для одягу і усіх своїх потреб...» [15]

У цьому описі становить інтерес заключна фраза, де йдеться про використання індіанцями тюленячої шкури для пошиття одягу. Джерела цього періоду майже завжди свідчать про виготовлення одягу зі шкури карибу, лося, рідше – дрібних хутрових звірів, але згадки про використання для цього шкури тюленя майже не трапляються. Як відомо, одяг, виготовлений зі шкури морських ссавців, відрізняється великою міцністю. Природно, що шкура мала різноманітні застосування в господарській діяльності, але з огляду на незначну частку полювання на тюленя в життєзабезпеченні навряд чи набула поширення.

У XVIII ст. промисел тюленя у північних алгонкінів вийшов на інший, інтенсивніший, рівень. Здавалося б,

дані писемних джерел свідчать, що в індіанців загалом зросла роль полювання на цих тварин. Найімовірніше, це було справді так, але все-таки цей процес не мав масштабного характеру і вирізнявся локальністю.

Сучасний канадський дослідник Д. Кастонгі доводив, що писемні джерела, датовані XVIII ст., свідчили про зростання ролі тюленя в життєзабезпеченні монтаньє Північного Узбережжя, порівняно із XVII ст. Він звернув увагу на те, що часто аборигенне населення поділяється на «дикунів морського узбережжя» і «дикунів землі». Джерела ж XVII ст., на справедливий погляд автора, відображали вкрай незначну роль полювання на тюленя в монтаньє і відсутність аборигенного населення, тісно пов'язаного з узбережним середовищем усіма формами своєї екологічної культури. Зміни відбулися наприкінці XVII ст., або, імовірніше, на початку XVIII ст. Згаданий автор пояснював цю обставину збільшенням комерційної експлуатації тюленя і скороченням кількості лосів, що змусило частину монтаньє перейти до полювання на тюленя і, як наслідок, продовжити освоєння прибережної смуги затоки Св. Лаврентія [16].

А. Лепаж, що присвятив технології промислу тюленя на лабрадорському узбережжі окрему працю, відніс появу таких занять до початку XVIII ст. [17] – часу, коли європейці почали засновувати пости та заготівельні пункти і самотужки полювати на тюленя. Про промисел тюленя корінним населенням мова майже не йшла. Тубільці згадувалися в праці лише один раз. Перший із концесіонерів Ла Гардер де Куртеманш на своєму основному посту біля затоки Брадор спочатку (від 1702 р.) користувався послугами індіанців, але, починаючи від 1712 року, поступово надав перевагу канадцям [18]. Очевидно, канадці краще справлялися зі всією повнотою робіт із заготівлі тюленячого жиру, аніж індіанці, які були більше призвичаєними до лісу і до полювання на карибу.

З метою перевірки твердження про збільшення ролі тюленя в життєзабезпеченні індіанців у XVIII ст., що його висунув Д. Кастонгі, звернімося безпосередньо до згаданих джерел.

Особливо цікавими видаються журнальні записи місіонера Клода-Годфруа Кокара, датовані 1750 роком. К.-Г. Кокар охарактеризував економічне становище постів Королівського володіння (Мальбе, Тадуссак, Мулі де Жеремі, Шикутімі, Сет-Іль і почасти Мінган). Окрім Мальбе, що мав більше фермерську, аніж промислову спрямованість, і віддаленого на значну від узбережжя відстань Шикутімі, на трьох постах, що залишилися, активно провадився промисел тюленя і, що найважливіше, у ньому так чи інакше були задіяні індіанці.

«Пост Тадуссак, – писав Кокар, – не поставляє багато хутра. [...] Головне на цьому посту – це полювання на тюленя, що ведеться від грудня до кінця березня. Це полювання ведеться епізодично, однак відтоді, як Франсуа Дорі став керівником Тадуссака, виробляється щонайменше вісімдесят – дев'яносто бочок за рік. Воно було б успішнішим, якби ми мали більше мисливців, тому що [воно завжди успішне], коли дикуни віддаються йому із запалом, і ця добра воля залежить трохи від способу, яким вони залучаються керівником. [...] Природно, дев'ятсот – тисяча тюленячих шкур повинні були б дати 90 бочок жиру. Проте їх виходить близько п'ятисот – шестисот, тому що дикуни багато їх забирають для того, щоби взувати й вдягати своїх дітей. [...] Було б легко збільшити число мисливців на цьому посту. [...] Можна було би вказати керівнику Шикутімі, щоби він посилав у Тадуссак хлопчиків-сиріт. Ці діти живуть зі своїми родичами чи з чужими, і про них погано піклуються, тоді як у Тадуссаку їх можуть задіяти як веслярів на каное замість тих молодих людей, що здатні полювати, а замість цього змушені керувати каное. Це зменшує кількість каное» [19].

Отже, судячи з цього уривка, полюванням на тюленя в Тадуссаку безпосередньо займалися індіанці, але воно не було їхнім власним бажанням. Канадці – службовці цього посту – їх явно до цього підштовхували. У будь-який спосіб керівник намагався зацікавити індіанців із Шикутімі до цієї справи: мисливців на хутряних тварин хотіли зробити мисливцями на тюленів. К.-Г. Кокар, прагнучи пожвавити комерційний промисел тюленя, пропонував свої засоби – використовувати для цього індіанців із Шикутімі, тобто зробити морських звіробоїв з мисливців на лося і добувачів хутра. Отже, індіанці справді займалися промислом тюленя, але причиною цього був вплив канадійців. Як наслідок, почалися процеси акультурації.

Оскільки полювання на тюленя вели взимку (від грудня по березень), можна припустити, що ці індіанці більшу частину року осіло жили на узбережжі і не йшли в ліси. Широке використання ними тюленячих шкур (близько 400 шкур на рік) для виготовлення одягу і взуття свідчило про незначну частку полювання на карибу та лося в їхньому життєзабезпеченні. Водночас це полювання вели з каное, тобто на відкритій воді, тоді як традиційне полювання в XVII ст. відбувалося тільки на леговищах. Берестяне каное зручне для застосування на мілководді, на річках та озерах. Для виходу в море придатнішими були інші судна, такі як різні човни європейців чи уміаки ескімосів – справжніх представників приморської культури. На мій погляд, це засвідчило незначний рівень адаптації індіанців – мисливців на тюленя до умов узбережноморського середовища і недавній перехід до цього роду занять колишніх тайгових мисливців.

Таким чином, висновок Д. Кастонгі про перехід частини монтаньє до промислу тюленя й осілого способу життя в XVIII ст. виявився цілком справедливим. Однак слід уточнити, що відбувалося це під впливом місцевих канадців європейського походження, що також займалися полюванням на тюленя і морським рибальством. У подальшому все це могло сприяти акультурації індіанців.

Писемні джерела підтверджують те, що виокремлення двох спільнот монтаньє викликане наявністю двох систем природокористування. У середині XVIII ст. на Північному Узбережжі можна було виділити два типи індіанського населення. Представники першого, за термінологією К.-Г. Кокара, – «приручені дикуни» (sauvages domiciliés) – постійно жили при торгових поселеннях і були задіяні в різноманітній виробничо-промисловій діяльності, у якій не останню роль відігравало полюван-

ня на тюленя. Інші, «дикуни глибинних земель» (sauvages de la profondeur des terres), продовжували вести колишнє кочове життя, полюючи на лося, карибу і добуваючи тепер ще й хутрових тварин [20].

Характеризуючи пост Іль-Жеремі, К.-Г. Кокар зазначав, що полювання на тюленя починається з першим льодом 15 березня і завершується льодоходом. У період між 15 січня і 15 березня індіанці йшли в ліс полювати на хутрових тварин. Окрім цього, керівник посту сам улітку відвідував верхів'я річки Манікуаган і скуповував хутро в лісових індіанців. На підставі конкуренції в нього виникали сутички з керівником із Шикутімі» [21]. Отже, «приручені дикуни» все-таки практикували наземне полювання, задля чого у вільний від промислу тюленя час ішли в ліси, але при цьому далеко не заходили, а освоювали території на порівняно невеликій відстані від поста.

Пізніші відомості щодо факторії Іль-Жеремі підтверджують те, що осілі індіанці, мешканці узбережжя, навідувалися в ліс задля полювання, і прояснюють цю проблему.

У 1785 році вождь монтаньє Рене Пітуабану надіслав листа керівнику поста Іль-Жеремі, у якому описав традиційну мисливську діяльність монтаньє Іль-Жеремі. «Мої сини – мисливці дуже вправні, але бобра насправді немає. Якби він був, вони полювали б на нього, тому що мешканці Іль-Жеремі прагнуть займатися тим, що вміють. Ми просимо червону клітчасту тканину. [...] Цієї осені люди Іль-Жеремі спочатку будуть підніматися на внутрішні землі, аж поки не настане час повертатися на узбережжя за тюленями. Саме з тих земель, на які вони спочатку підуть полювати, потім, коли буде потрібно йти на узбережжя за тюленями, вони підуть. Немає сумніву в тому, що вони не захочуть іти на узбережжя за тюленями, якщо не знайдуть на внутрішніх землях нічого для себе. Я прошу човен. Дуже важко перевозити бочки в каное з кори» [22].

У листі Рене Пітуабану йдеться про категорію індіанців, які мали тісний зв'язок із постом, і для яких більш властивим є осілий, а не кочовий спосіб життя. Утім, із контексту листа випливає, що полювання на бобра, пов'язане з материковою зоною, було індіанцям більше до вподоби, тоді як промисел тюленів (узбережжя й осілість) викликав у них менше позитивних емоцій. Тут убачається елемент обов'язку перед керівником, який вони не хотіли б порушувати, тому йдуть на цей промисел. Ставши мисливцями на тюленя, вони водночас, як і раніше, зберігають зв'язок із тайгою, у якій вони все знають і вміють, тоді як до нового свого заняття не можуть остаточно призвичаїтися.

Цікавим також видається визначення полювання на бобра як «полювання для себе». Хутро можна було обміняти на потрібні речі. Отже, промисел тюленя у світогляді осілих індіанців, можливо, асоціювався з виконанням якоїсь повинності, хоча, напевно, за свою працю вони отримували певну винагороду.

Отже, викладені тут факти й думки підтверджують зв'язок індіанців, що проживали на узбережжі, із тайгою. Незважаючи на акультураційні процеси, вони все-таки залишалися носіями тайгової адаптації.

За К.-Г. Кокаром, чим північніше був розміщений пост, тим менше в ньому був розвинений промисел тюленя. У поселенні Сет-Іль заготовляли хутро і займалися комерційним виловом тюленя, причому переважала заготівля хутра. Сюди поставляли меншу кількість хутра, ніж у Шикутімі, але його якість була краща.

У XIX ст. мешканці Лабрадору, що займалися промислом тюленя, були переважно європейцями за походженням. Тубільці, як і задовго до того, значно більше часу перебували в тайзі, аніж в прибережних поселеннях. Але, на відміну від даних XVIII ст., джерела того періоду, що були в моєму розпорядженні, зовсім не згадують про берегові групи індіанців («приручених дикунів»). Можливо, причина в тому, що їхній спосіб природокористування і стиль життя були досить близькі до способу життя місцевих європейців. Вочевидь, ці нечисленні групи тубільців поступово поглинули колонізатори, або ж індіанці повернулися до колишнього лісового життя. Промисел тюленя як елемент системи життєзабезпечення тубільного населення поступово втрачав своє значення.

Щоб краще уявити собі промисел тюленя на Лабрадорі в другій половині XIX ст., варто звернутися до щоденника В.-А. Гюара. Він здійснив подорож уздовж Північного Узбережжя, відвідав затоку Св. Лаврентія на початку 90-х років XIX ст. і залишив її докладний опис. Автор записок часто згадував про те, що місцеві мешканці з різних куточків регіону полювали на тюленя, та описував різні способи цього полювання. Водночас він ніяк не пов'язував цю практику з монтаньє. Мова йшла тільки про канадців європейського походження.

У Мінгані цей автор зробив дуже цікаве й важливе для нашої теми спостереження. Пояснюючи нерозвиненість вилову тріски в цьому селищі, він говорив про відсутність людей, що могли б цим займатися. Причина криється в тому, що «це місце зарезервоване за монтаньє, і білі не можуть засновувати тут свої рибальські селища. [...] Стосовно дикунів, ніхто не зміг би уявити, як вони будуть проводити свої "канікули", ловлячи й переробляючи тріску. Це – не їхній стиль» [23].

Остання фраза дуже добре відображає пріоритети індіанців у сфері природокористування. Роль морської екосистеми була в ньому вкрай незначна. Перебування індіанців біля моря розглядалося як короткочасний відпочинок, а потім починалася робота – полювання в лісі на карибу і хутрових тварин. За спостереженням В.-А. Гюара, «у дикунському містечку Мінган лише чотири будиночки; всі інші житла – намети. На практиці було би марним будувати тут для цих кочових родин розкішні палаци, тому що більшу частину року всі перебувають у лісах. Тільки один метис постійно перебуває в Мінгані. [...] Дикуни приходять до моря в квітні, травні й червні, [...] наприкінці [липня] вони повертаються у внутрішні землі, куди заглиблюються на триста, чотириста і п'ятсот миль» [24].

Морське рибальство, ймовірно, ніколи не було характерне для північних алгонкінів. Утім, ця обставина ще не є підтвердженням відсутності в їхній системі природокористування полювання на тюленя. Але, вочевидь, вони прагнули витрачати своє нетривале літнє перебування на узбережжі, виготовляючи і лаго-

дячи каное, тобогани та інші необхідні речі або ж просто відпочиваючи. Можливо, у цей час вони не брали участі в комерційному полюванні на тюленя.

Промисел тюленя практикували для власних потреб, але навряд чи він був поширеним і важливим елементом життєзабезпечення. В.-А. Гюар описав зимовий одяг хлопчика-монтаньє з Мінгана: «За капот правила тюленяча шкура із шерстю назовні, скроєна, як мішок, що мала лише один отвір для голови і закривала його від шиї до колін; за головний убір – шкура з голови молодого карибу, підігнана під його власну голову, з отворами для рота, носа та очей» [25].

Важливим є використання шкури тюленя для виготовлення одягу представниками тайгової екологічної культури. З іншого боку, це, мабуть, єдине місце в книзі В.-А. Гюара, де індіанець і тюлень мають хоча б якийсь взаємозв'язок.

Даючи загальну характеристику тюленячого промислу, В.-А. Гюар відзначав, що м'ясо тварини ніяк не використовували. Тюленя добували задля жиру, з якого виробляли олію, і заради шкур, що йшли на продаж [26]. Отже, промисел мав здебільшого комерційне спрямування. За традиційного природокористування значно більша кількість частин і органів тварини знайшла б своє застосування. Значить, промислом займалися не тубільці. Хоча й у XVIII ст., коли полювали саме індіанці, це полювання було комерційним.

Промисел тюленя був поширений серед місцевого канадського населення. Способи, прийоми, засоби, знаряддя і пристрої для полювання були дуже розмаїтими. Описи багатьох із них дають змогу зрозуміти, що вони виходять за межі традиційного природокористування індіанців.

Ось як В.-А. Гюар описує промисел цих тварин у місцевості Пуант-де-Мон на Верхньому Північному Узбережжі: «Люди з Годбу, Бо-де-Триніте та Іль-Карибу змагаються тут у полюванні на тюленів. Полювання триває від грудня до кінця квітня. Я сподіваюся, ви не уявили собі, що полювання на тюленя проходить у лісі. Його ведуть на відкритій воді, за п'ять чи шість миль від берега на відстані через крижаний припай. На каное слід маневрувати з великою обережністю, щоб не опинитися в крижаному полоні і щоб течія не віднесла його на південь» [27].

Отже, полювання тут вели в зимово-весняний період, коли індіанці жили в лісі. Полюванням займалися ті жителі узбережжя, які були європейцями за походженням. Основний спосіб полювання в цьому регіоні залишився таким самим, яким його практикували у XVIII ст., тобто полювання на каное з рушницею. Відмінність полягає лише в тому, що століттям раніше промисловцями були індіанці, які осіло мешкали на берегових постах («приручені дикуни», за писемними джерелами), і меншою мірою – постова обслуга, а в XIX ст. їх замінили канадці – місцеві жителі. Для мене не зовсім зрозумілою є перевага виходу в море на каное, а не на якому-небудь іншому, зручнішому і пристосованішому для цього плавзасобі. Вочевидь, ми маємо тут справу з усталеною впродовж понад століття традицією, що, можливо, суперечить принципам екологічної адаптації.

«Узимку 1895–1896 років, – продовжує В.-А. Гюар, – десять каное заподіяли смерть чотирьомстам сорока трьом амфібіям. Серед мисливців, що виходили на своїх човнах, один убив 80, другий – 70, третій – 50 і т. д. Полюючи на тюленів, мешканці узбережжя наражають себе на такі небезпеки зовсім не від любові до спорту, а щоб отримати від цього вигоду. По-перше, є шкура тварини, що коштує від півпіастра до піастра. Є також олія, яку виготовляють із жиру і яка коштує близько тридцяти п'яти центів за галон. У середньому зимовий тюлень дає п'ять галонів олії, а навесні він дає їх від десяти до дванадцяти» [28]. Отже, це підтверджує чітко виражену комерційну спрямованість полювання.

Полювання на тюленя в поселенні Пуанто-Ескімо неподалік від Мінгана мало певні відмінності від полювання в Пуан-де-Мон. Показовим було те, що цим полюванням займалися мешканці Пуанто-Ескімо, а не Мінгана – індіанського селища. Промисел починався в березні. Мисливці здійснювали його на шхунах екіпажами з 9–12 осіб і шукали стада гренландського тюленя на крижинах.

В.-А. Гюар виділив два основні способи полювання: полювання із кийком (довбешкою) і полювання з рушницею.

Коли вдавалося відшукати чимале стадо на великій крижині, мисливці сходили на лід і намагалися тихо наблизитися до тюленів з боку води, щоб відрізати їм шлях до відступу. Потім за сигналом керівника усі кидалися на тварин і били їх довбешками. За дві години команда з восьмох чоловік могла вбити 500–600 тюленів. У тому разі, коли в льоду було багато отворів, у яких тварини могли врятуватися від мисливців, використовували рушниці. Полювання також розпочинали підкраданням, але підходили мисливці вже не так близько, а лише на відстань пострілу і намагалися вбити якнайбільше тварин, доки вони не сховалися під водою [29].

Ця методика трохи схожа на літнє полювання індіанців на тюленя в XVII ст. Найсуттєвіша її відмінність полягала в тому, що надалі туші тварин переправляли на шхуну, саме ж полювання провадили на крижинах далеко від берега. Безумовно, представники корінного населення, зазвичай, не входили до складу екіпажів яхт.

Існують згадки про лови тюленів різними пастками і хитрими пристосуваннями на кшталт сітки. На Нижньому Північному Узбережжі, поблизу острова Гро-Мекатін, за відомостями В.-А. Гюара, існують відомі місця промислу тюленя. У літературі часто можна знайти термін «pêche aux loup-marain», тобто не полювання на тюленя, а дослівно «риболовля тюленя», оскільки промисел ведуть за допомогою сіток. «Цей промисел (риболовлю) тюленів ведуть сітками, встановлюючи їх у маленьких бухтах, де часто бувають ці тварини. Сітки розташовують так, щоби вони утворювали трикутник, відкритий тільки з одного боку. Одного разу проникнувши всередину, тюлень більше не може знайти виходу. Покружлявши деякий час по своїй в'язниці, вони, прагнучи знайти вихід, просовують голови у вічка сітки [...] і тонуть, більше не маючи змоги піднятися на морську поверхню, щоби вдихнути. [...] Як тільки тюлень потонув, його витягають з води залізною палицею з гаком на кінці» [30].

У сусідній частині східного Лабрадору «на початку зими від Пті-Мекатіна до Бон-Есперанс тюленя ловлять сітками біля берега» [31].

Теоретично, у XIX ст. аборигенне населення цілком могло би практикувати подібний вид промислу, але про це мені так і не вдалося знайти жодної згадки. Цю екологічну нішу займали виключно місцеві жителі європейського походження, тоді як індіанці були чітко орієнтовані на тайгові адаптації.

У XX ст. в північних алгонкінів полювання на тюленя також не було важливою частиною природокористування. У розповідях про своє мисливське життя, що припало на першу половину XX ст., Матьйо Местокошо з Мінгана постійно говорить про полювання на карибу і розповідає дуже багато цікавого про цю тварину та пов'язані з нею вірування й табу. Про тюленя ж він не згадав жодного разу. Усе життя мисливця минуло в тайзі далеко від морського узбережжя. Лише дві світлини, включені в це видання, що відображають селищне життя влітку, свідчать про те, що на тюленя все-таки полювали [32].

Отже, дані археології свідчать, що багато груп індіанців Лабрадору до появи європейців упродовж тисячоліть широко практикували полювання на тюленя. Ба навіть більше, незрідка цей компонент природокористування як важлива складова в освоєнні морських ресурсів мав панівне значення в життєзабезпеченні. На узбережжі Лабрадору зафіксовано значну кількість археологічних пам'яток, які колись були довготривалими постійними селищами. Під час розкопок цих пам'яток знайшли багато кісток тюленів. Вочевидь, люди, що населяли ці місця, могли жити там осіло впродовж року. Безсумнівно, їхня екологічна культура була орієнтована на ресурси моря. Це були представники приморських адаптацій, у яких не було надто близьких зв'язків із тайгою і загалом із внутрішніми материковими землями.

Здавалося б, це суперечить висунутій у цій праці тезі про належність індіанців Лабрадору до тайгових адаптацій та переважне освоєння ними ресурсів внутрішніх земель (тайга, лісотундра, тундра). Однак цей факт не спростовує згадану тезу. Окрім стаціонарних селищ, які належали осілим морським мисливцям і прибережним збирачам, археологи виявили на узбережжі невеличкі стоянки, де нечисленні групи людей перебували незначний час. Здається, то були літні стоянки тайгових мисливців, що спустилися до моря заради полювання на тюленя. У різних груп адаптивні стратегії могли бути неоднаковими. Співіснування груп із різною спрямованістю природокористування, з освоєнням переважно тайгових або морських ресурсів цілком можна допустити.

Писемні джерела кінця XVI – XVII ст. (початок європейської колонізації) подають дещо іншу картину. Там північні алгонкіни постають людьми тайгової культури, що освоюють ресурси моря лише на нетривалий літній період. Певні групи практикували полювання на тюленя, але це не відігравало суттєвої ролі в життєзабезпеченні.

У XVIII ст. значення полювання на тюленя в системі природокористування алгонкінів Лабрадору дещо зросло. Це було властиво для Північного Узбережжя затоки Св. Лаврентія, особливо для Верхнього Північного Узбережжя. Деякі родини осіли на узбережжі поблизу постів. Вони вже не просувалися вглиб тайги, а здійснювали тільки нетривалі мисливські походи на відносно близькі від узбережжя землі. Це відбувалося у вільний від полювання на тюленя час. Таке полювання стало їхнім основним заняттям. Одначе ця переорієнтація системи природокористування відбулася під впливом європейців – обслуги нещодавно заснованих торгових постів. У джерелах цього періоду згадана категорія тубільців відома під назвою «приручені дикуни», на відміну від «дикунів внутрішніх земель» – тайгових мисливців. Оскільки самі вони ще не встигли тут освоїтися, індіанці їм потрібні були і як добувачі хутра, і як мисливці на тюленів, жир і шкура яких також були вигідним товаром. Цей промисел мав комерційний характер.

У XIX і XX ст. промисел тюленя знову втратив своє значення. Експлуатацію цього ресурсу здійснювали місцеві жителі європейського походження, тоді як за індіанцями залишалося полювання на тварин суходолу та освоєння внутрішніх територій.

Отже, незважаючи на поодинокі свідчення застосування північними алгонкінами у своєму природокористуванні ресурсів моря, цей народ можна охарактеризувати як лісових мисливців – носіїв тайгової адаптації. Навіть якщо взяти до уваги вищенаведені факти і докази на користь суттєвого за масштабами й важливістю поширення в якихось групах промислу тюленя, то все одно є більш переконливі свідчення протилежного характеру. Зокрема, у віруваннях, обрядах і міфології, мабуть, усіх груп алгонкінів Лабрадору відведено значне місце багатьом наземним тваринам, особливо карибу, а також ведмедю, зайцю, лосю, дикобразу тощо. Водночас тюлень та інші морські тварини не отримали в цій міфології майже ніякого відображення, навіть у тих індіанців, що практикували полювання на тюленя.

Таким чином, можливість для груп тайгової екологічної культури виходити до морського узбережжя і доступність ресурсів цього узбережжя (зокрема тюленя) не завжди суттєво трансформують саму цю культуру. В умовах різноманітності екосистем і ресурсів, за переваги комплексних систем природокористування над спеціалізованими люди прагнуть до найбільш оптимальних напрямків адаптації. Часто вони надають перевагу інтенсивній експлуатації ресурсів одних екосистем і другорядному освоєнню інших, або ж зовсім відмовляються від останніх, особливо через їхню важкодоступність.

Приклад алгонкінів Лабрадору аж ніяк не поодинокий. Багато тайгових і лісотундрових груп Старого Світу, що мали вихід на узбережжя, дотримувалися схожих стратегій. Безумовно, при цьому були й місцеві особливості напрямків природокористування.

У Старому Світі чіткіше проглядає межа між тайговою кочовою та осілою приморською культурами. Один і той самий народ часто поділено на дві групи – кочових оленярів та осілих морських звіробоїв. Це особливо характерно для Далекосхідного регіону. До того ж для кожної групи властивою є суто своя стратегія природо-

користування й адаптації. Оленяр не полюватиме на морських тварин і навпаки, хоча між цими двома групами існують торгово-обмінні стосунки. С. Крашенінніков зазначив подібне в коряків [33], а В. Богораз, і про це ми вже згадували, – у чукчів. Тут ми знаходимо порівняно тривалу, вкорінену традицію двох різних екологічних культур. На Лабрадорі розмежування між «дикунами внутрішніх земель» і «прирученими дикунами» не так чітко виражено. Перші влітку виходили промишляти тюленя, останні досить часто полювали в лісі на карибу чи лося. Про тривалу традицію роздвоєної екологічної культури нема потреби й говорити. Правомірніше порівнювати індіанців та іннуїтів, хоч між ними, зазвичай, не було партнерських стосунків, а лише конкуренція в полюванні на тюленя.

Серед тайгових і лісотундрових кочових мисливців-оленярів – евенів – була невеличка група переважно осілого населення, яка займалася здебільшого морським полюванням і рибальством – «піші тунгуси». На відміну від чукчів і коряків, евени сприйняли цю форму адаптації значно пізніше. Розмаїтість засобів і знарядь полювання в них була не такою багатою і дуже схожою на арсенал лабрадорських алгонкінів. Полювання вели на леговищах наприкінці літа і навесні на крижинах. Тваринам перекривали шлях до відступу і били кийками. Відмінність від індіанців полягає в тому, що в евенів морським звіробійним промислом займалися виключно осілі прибережні жителі [34].

Найближчими можна вважати стратегії природокористування алгонкінів Лабрадору й евенків Байкалу та Охотського узбережжя. Передусім ті й інші – тайгові мисливці, але при нагоді практикували і полювання на тюленя. Способи полювання на тюленя, що їх застосовували евенки, багато в чому подібні до того, як це відбувалося в алгонкінів у XVII ст. Полювання зазвичай велося на леговищах навесні, коли тварини виповзали на крижини. Мисливці прагнули підповзти до них непоміченими і стріляли з рушниць [35].

У деяких випадках, із різних причин, наземні мисливці могли просто ігнорувати можливість освоєння морських біоресурсів. Згідно з В. Йохельсоном, нижньоколимські юкагири не освоювали узбережжя і не полювали на морських тварин. Існують лише непрямі і дуже непевні припущення стосовно того, що колись населення, яке, можливо, було юкагирським, жило на узбережжі [36]. За твердженням інших авторів, юкагири в невеликих масштабах стали практикувати полювання на нерпу тільки від середини XIX ст., коли скоротилася чисельність дикого північного оленя [37].

Підсумовуючи, зазначу, що, попри епізодичне полювання на тюленя, яке практикували північні алгонкіни, їх, безсумнівно, варто віднести до представників тайгових адаптацій, класичних мисливців тайги і лісотундри.

Примітки

1 *Plourde M.* D'Eskanimes à Pletipishtuk. Perspectives sur la préhistoire amérindienne de la Haut-Côte-Nord du Saint-Laurent. – Québec, 1993. – P. 11.

2 Там само. – P. 70.

3 *Pintal J.-Y.* Aux frontières de la Mer: La prehistoire du Blans-Sablon. Collection Patrimoines. Dossiers. – Québec, 1998. – P. 251.

4 Там само. – P. 254.

5 Там само. – P. 256.

6 *Богораз В. Г.* Материальная культура чукчей. – М., 1991. – С. 33, 34.

7 *Pintal J.-Y.* Aux frontières de la Mer… – С. 251.

8 *Rousseau J.* Le dernier des Peaux-Rouges // Cahiers des Dix. – Québec, 1962. – N. 27. – P. 57.

9 Там само. – P. 58.

10 Jesuit Relations. – Vol. 6. – P. 312.

11 Там само. – Vol. 49. – P. 46.

12 Там само. – Vol. 59. – P. 60

13 Там само. – Vol. 59. – P. 58.

14 *Daviault D.* Le Père Louis Nicola et la première grammaire de l'algonquin // Actes: La «découverte» des langues et des écritures d'Amérique. – Paris, 1994–1995. – № 19–20. – P. 224.

15 www.archeotopo.qc.ca/decouverte_04c.htm (Джерело: Traitté des animaux à quatre pieds terrestres et amphibies, qui se trouvent dans les Indes occidentales, ou Amérique septentrionale, env. 1677).

16 *Castonguay D.* L'exploitation du loup-marin et son incidence sur l'occupation de la côte du fleuve Saint-Laurent par les Montagnais de la Traite de Tadoussac au XVIIIe siècle // Recherches amérindiénnes au Québec. La chasse au phoque, une activité multimillénaire. – Québec, 2003. – Vol. 33. – N. 1.

17 *Lepage A.* Une transition technique, les «pêches» au loup-marain sur la côte de Labrador depuis le début du XVIII siècle // Anthropologie et Société. – 1989. – Vol. 13. – N. 2. – P. 59.

18 Там само. – P. 60.

19 Jesuit Relations. – Vol. 69. – P. 94, 95.

20 Там само. – Vol. 69. – P. 108.

21 Там само. – Vol. 69. – P. 106–110.

22 *Mailhot J.* Deux lettres montagnaises du XVIIIe siècle // Recherches amérindiennes au Québec. – Québec, 1992. – Vol. 22. – N. 1. – P. 9.

23 *Huard V.-A.* Labrador et Anticosti. Journal de voyage – Histoire – Topographie – Pecheurs canadiens et Acadiens – Indiens Montagnais. – Montreal, 1897. – P. 266.

24 Там само. – P. 262, 263.

25 *Huard V.-A.* Labrador et Anticosti... – P. 259.

26 Там само. – P. 322.

27 *Huard V.-A.* Labrador et Anticosti. Journal de voyage... – P. 82.

28 Там само. – P. 82, 83.

29 Там само. – P. 320, 321.

30 Там само. – P. 456, 457.

31 Там само. – P. 478.

32 *Bouchard S.* Chroniques de chasse d'un Montagnais de Mingan. Série cultures amerindiennes. Ministere des Affaires culturelles. – Québec, 1977. – P. 72, 81.

33 *Крашенинников С. П.* Описание земли Камчатки. – СПб.; Петропавловск-Камчатский, 1994. – Т. 2. – С. 146.

34 История и культура эвенов. – СПб., 1997. – С. 61.

35 Народы Сибири. Этнографические очерки. – М.; Л., 1956. – С. 713.

36 *Йохельсон В. И.* Юкагиры и юкагиризированные тунгусы / Памятники этнической культуры коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока. – Новосибирск, 2005. – Т. 5. – С. 548.

37 *Аргентов А. И.* Путевые записки священника-миссионера в приполярной местности // Записки Сибирского отдела РГО по общей географии. – 1857. – Кн. 10. – С. 54.

Переклад Лариси Карп'юк

Два погляди на «етнонаціональну ситуацію» в Іспанії

Олександр Кожановський

УДК 316.347.001.3(460)

Oleksandr Kozhanovskyi. Two Views on the «Ethnonational Situation» in Spain
The article is devoted to the ethnonational situation's issue in Spain. The author compares two different opinions on the national in Spain: on the one hand, a view that appeared in the circles of the Russian scientists on the problem proceeding from the then dominant «theory of ethnos», and on the other hand, a Spanish look at the national issue's solution which absolutely differs from the established one in the Soviet and Russian ethnology scientific tradition.

Keywords: ethnonational situation, national issue, regional community, nation.

Александр Кожановский. Два взгляда на «этнонациональную ситуацию» в Испании
Статья посвящена вопросу этнонациональной ситуации в Испании. Автор сравнивает два взгляда на национальный вопрос в Испании: первый– тот, который сформировался в советской науке под влиянием доминирующей тогда «теории этноса», другой– испанский взгляд на решение национального вопроса, абсолютно отличающийся от устоявшегося в советской и российской этнологии научной традиции.

Ключевые слова: этнонациональная ситуация, национальный вопрос, региональное сообщество, нация.

У середині 1980-х років, тобто ще за радянських часів, у Київському видавництві «Наукова думка» вийшла друком монографія «Национальные меньшинства и иммигранты в современном капиталистическом мире», підготовлена представниками двох академічних установ– Інституту соціальних і економічних проблем зарубіжних країн (Київ) та Інституту етнографії (Москва) [1]. Один із розділів розвідки був присвячений Іспанії, і в ньому йшлося майже виключно про «етнонаціональні меншини» цієї країни, оскільки в той час імміграція на її територію ще не була тією надзвичайно серйозною проблемою, на яку вона перетворилася згодом і якою є сьогодні. Тодішній підхід автора згаданого «іспанського» розділу– він також є автором цих рядків– до об'єкта своєї дослідницької роботи, так само, як і розуміння ним місця й ролі «етнічного начала» в житті людського суспільства взагалі, цілком збігалися, наскільки можна судити, зі світоглядними установками і наукового співтовариства, до якого він належав (разом з авторським колективом монографії), і потенційних читачів монографії, і в цілому читаючого (освіченого) вітчизняного суспільства, і загалом держави з її на той час давно вже усталеною політикою в «етнонаціональній сфері». Крім того, потужною була інерція утвердженого в радянський час «етноцентристського» світосприйняття, згідно з яким, усе людство природним чином ділиться на «народи-етноси» без залишку (тобто кожна людина неодмінно належить до одного з них, і ця належність офіційно фіксується документами, що засвідчують її особу). Кожен із цих «народів-етносів» вирізняється з-поміж інших своєрідністю і, як правило, усвідомлює її, має етнічну самосвідомість; його членів об'єднує (і відрізняє від представників усіх інших «народів-етносів», а то й протиставляє їм) генетичне походження, особлива «етнічна історія» та спільні інтереси, насамперед політичні, що й робить беззаперечним право будь-якого «народу-етносу» на політичну і територіальну (як мінімум, екстериторіальну) суб'єктність, тобто політичне самоврядування, в ідеалі– самовизначення. Інерція такого підходу не тільки продовжує діяти, але й домінує у свідомості найширших кіл населення країн пострадянського простору.

Щодо автора «іспанської» статті, то подальше проведення експериментів у тому самому напрямку, пов'язане з неодноразовим відвідуванням досліджуваної країни, привело його через кілька років після публікації названої монографії до радикального перегляду колишніх уявлень про «проблему етнонаціональних меншин» Іспанії і, ширше, про тамтешнє «національне питання». Цьому якісно іншому і, на думку автора, більш адекватному трактуванню того самого об'єкта вивчення було присвячено ряд його праць [2], зокрема й ця стаття– своєрідна компенсація мимовільної моральної і наукової заборгованості перед читачами згаданого розділу.

Отже, у вихідному тексті, у повній відповідності до тогочасної традиції опису Іспанії у вітчизняній науковій і суспільно-політичній літературі, ця країна охарактеризована як багатонаціональна, на території якої історично співіснує чотири нації (народи, етноси тощо). Одна з них– іспанці (власне іспанці або іспанці-кастильці) – панівна, тоді як три інші– баски, каталонці та галісійці– це пригноблені «малі народи». Кожна із названих націй має неповторний етнокультурний образ і розвинену етнічну (національну) самосвідомість. Уся територія країни ділиться на чотири етномовні ареали, в кожному з яких історично поширена мова відповідного народу (іспанська, баскська, каталонська, галісійська). Гострота «національного питання» визначається

наполегливою боротьбою пригноблених націй за свою національну рівноправність, збереження та розвиток своєї культурної і мовної самобутності, політичну національно-територіальну автономію в межах зазначених етнічних ареалів [3].

Таке трактування «національного питання» в Іспанії утвердилося в нашій країні ще в 1930-х роках, коли бурхливі політичні події за Піренеями, що розпочалися після повалення монархії в 1931 році і досягли трагічної кульмінації під час кровопролитної громадянської війни, що розтяглася на кілька років, привернули до неї пильну увагу багатьох наших співгромадян. Окрім цього, постійно впадала в око така кричуща невідповідність, як відмова офіційної влади країни (за винятком короткочасного республіканського періоду) визнавати сам факт її багатонаціональності. Саме з цією обставиною перші радянські дослідники даної проблематики пов'язували граничну убогість і недостовірність опублікованих матеріалів, присвячених «національному питанню». Як розповів у своїй книзі «Сучасна Іспанія та її національно-колоніальні проблеми» (М., 1933) І. Трайнін, «один наївний німецький дослідник, який поставив собі за мету вивчити стан національних меншин в Європі, бажаючи перевірити дані щодо Іспанії, надіслав свої матеріали про каталонців, басків та інших в Головне статистичне управління Іспанії, звідки йому було надіслано своєрідну відповідь: "Повідомляємо, що жодного питання про національні меншини в Іспанії взагалі не існує. Зроблені у Вашій статті поділи на каталонські і некаталонські провінції позбавлені будь-яких підстав. Каталонія, як і Валенсія, Андалузія, землі басків, Кастилія, Галісія тощо, є ні чим іншим, як іспанськими районами, і їх населення складається зі справжніх іспанців… Офіційна мова, якою розмовляють у всій Іспанії, – іспанська… У Каталонії, Валенсії та Балеарії розмовляють іспанською, бо всі ці райони – іспанські. Це аналогічно до того, як французькі райони, де розмовляють на "патуа", вважаються Францією. Галісійське наріччя теж є не португальським діалектом, а справжнім іспанським…"». «Коротко і ясно, – підсумовує І. Трайнін офіційну позицію Мадрида. – В Іспанії – "всі іспанці". Права інших національностей не лише ігнорувалися, а й утискалися. Такими є установки кожної великодержавної реакції» [4].

Існувала, однак, ще одна обставина, що порушувала струнку і по-своєму логічну, попри всю її драматичність, картину «національного питання» в Іспанії. Річ у тім, що, як багатьом відомо, крім згаданих вище чотирьох етномовних ареалів, ця країна здавна поділяється на цілий ряд регіонів, чи історичних областей, так, що межі перших і других, як правило, не збігаються: баски проживають, крім Країни басків, ще й у сусідній Наваррі; каталонці, крім Каталонії, – на більшості території Валенсії, на сході Арагону і на Балеарських островах; галісійці – не тільки в Галісії, але і в прилеглих районах Астурії та Леону; що ж до «власне іспанців», то в зону їх розселення, крім більшої частини Арагону, Наварри, Астурії, Леону і меншої частини Валенсії, повністю входять Стара й Нова Кастилія, Мурсія, Естремадура, Андалузія та Канарські острови (номенклатуру історичних областей тут наведено за даними, отриманими до 1970–1980-х рр.). Вітчизняним аналітикам потрібно було знайти пояснення тому факту, що принаймні деякі з регіонів, населених представниками панівної нації («власне іспанцями»), як і «малі народи», вимагають для себе автономії. Водночас національно-визвольний рух самих пригноблених націй набув розмаху тільки на частині території відповідного етномовного ареалу, причому знову-таки в межах певних регіонів (у Каталонії, Країні басків та Галісії, але не у Валенсії, Наваррі чи галісійськомовних землях Астурії).

З огляду на пануючу ідеологічну парадигму радянські автори тлумачили «національно-визвольну боротьбу» як суто позитивну, вбачаючи в ній законне прагнення реалізувати «право [етнічне – *О. К.*] кожного народу на самовизначення». Що ж до схожих за формою рухів в іспаномовних областях, то їх розцінювали як прояви «регіоналізму» і «містечковості», пояснюючи (з посиланнями на відомі висловлювання класиків марксизму) виключно відсталістю країни, збереженням у ній глибоких пережитків феодалізму. Передбачалося, що подальший поступальний соціально-економічний розвиток неминуче покінчить із цим «обласним партикуляризмом», який має реакційний характер [5]. А в межах розселення «етнічних меншин» той самий розвиток повинен сприяти консолідації, усуненню відмінностей між мешканцями різних територій, що належать до одного й того ж етносу, «підтягуванню» відстаючих до рівня найбільш передових і свідомих, їх долученню до визвольної боротьби цієї нації.

Проте прийшов 1975 рік. Після смерті останнього авторитарного правителя Іспанії Фр. Франка в країні розпочалися стрімкі та всебічні перетворення колишнього устрою за ліберально-демократичною моделлю – своєрідна іспанська «перебудова». Наші тодішні співгромадяни, які цікавилися «національним питанням» в Іспанії (а таких було чимало і в наукових структурах, і в суспільстві загалом), разом з усім світом отримали можливість побачити, як вирішується це наболіле питання в умовах набутих політичних і громадянських свобод. Утім, мало хто тут сумнівався, що єдино правильним шляхом, який відповідає справедливості та здоровому глузду, може бути тільки негайне офіційне визнання національних меншин і надання їм заслуженої адміністративно-територіальної автономії в межах відповідних етномовних ареалів. Цим вони не лише забезпечать собі виживання, але й знайдуть так звані «національні квартири», в яких стануть законними господарями, що гарантує їм пріоритет власних інтересів у всіх сферах життєдіяльності. Таким чином вчорашня «тюрма народів», в якій перебували пригнічені нації (баски, каталонці і галісійці), перетворюється на простір гармонійного співіснування рівноправних народів-етносів.

Дійсно, важливою складовою постфранкістських реформ стала децентралізація державного устрою та організація широкої системи місцевого самоврядування. Інтенсивно й повсюдно обговорювана і всенародно схвалена конституція 1978 року проголосила право на

автономію «національностей і регіонів» країни, причому визначення меж новостворюваних самоврядних утворень («comunidades autonomas», тобто «автономних громад») надавалося на розсуд самих громадян, яким потрібно було висловити його через голосування. Те, що стало результатом реалізації цього права, дуже мало співвідносилося зі звичною для нас картиною етнонаціональної ситуації в Іспанії, зате виявилася справжня суть горезвісного «національного питання» в Іспанії.

Знаючи про те, що «етнос, або етнічна спільність, є сукупністю людей, які мають спільну культуру, розмовляють, як правило, однією мовою, мають спільну самоназву і усвідомлюють як свою спільність, так і свою відмінність від членів інших таких же людських груп, причому ця спільність найчастіше усвідомлюється як спільність походження»[6], і, пам'ятаючи про важку долю пригноблених національних меншин Іспанії, вітчизняний спостерігач правомірно міг би очікувати на появу на пореформовій карті цієї країни як мінімум трьох (баскської, каталонської і галісійської) національних автономій або ж чотирьох, якби аналогічним чином захотів «оформитися» в нових умовах і домінуючий іспанський/кастильський народ-етнос. Насправді ж до 1983 року, коли масштабна структурна реорганізація майже завершилася, територія країни виявилася цілковито поділеною між сімнадцятьма «автономними співтовариствами» (1995 року до них додалися ще два іспанські «автономні міста» – Сеута і Мелілья – на північноафриканському узбережжі). При цьому ні одне з них не відповідало етнічній території жодного з відомих нам тамтешніх народів-етносів, зате всі вони становили ті самі історичні області (регіони), які доти трактувалися у вітчизняній історіографії як «пережитки феодалізму», результат вікової відсталості Іспанії… Тобто при вирішенні питання, безсумнівно, важливого для будь-якого народу, збереження цих «атавізмів» у свідомості іспанських громадян, очевидно, переважило етнічну згуртованість останніх і те відчуття першорядної значущості своїх етнонаціональних інтересів, яке, власне, повинно бути в них дуже сильно виражене, оскільки всі основні народи-етноси, які становлять населення країни, кваліфікувалися в нашій літературі як повноцінні нації, тобто «етноси на вищій стадії свого розвитку», що передбачає, зокрема, високий рівень «національної» (етнічної) самосвідомості. До того ж самі ці народи-етноси, добре відомі в нашій країні завдяки їх багаторазовим описам вітчизняними авторами, дивним чином взагалі ніяк себе не проявили в буремний переломний час, хоча жодних перешкод для цього ні в політичному, ні в будь-якому іншому плані не було.

Таким чином, для наших співвітчизників, які прагнуть розібратися в природі та динаміці «національної ситуації» і «національного питання» в Іспанії, настав момент, який, якщо не боятися пафосу, можна було б назвати моментом істини, принаймні з'явився привід задуматися про те, наскільки адекватними були колишні, звичні для нас, уявлення про цю ситуацію і це питання. І тоді виявляється, що народів/націй Іспанії *в нашому розумінні*, тобто чотирьох етносів, один з яких історично панує, а інші пригноблені; які мають національну самосвідомість і внутрішню згуртованість на високому рівні; які впевнені (у кожному випадку) у спільності свого походження, є (знову ж таки в кожному випадку) носіями неповторної «національної» культури й мови, і все це незалежно від місця проживання, – що таких спільнот у країні не виявлено. Їх присутність не виражена значуще ні в суспільно-політичному житті Іспанії, ні в суспільній свідомості її мешканців. Не випадково на їх позначення не існує навіть загальноприйнятих «етнічних» назв; не можна ж вважати такими терміни «каталаномовні», «баскомовні» тощо. Назви «баски», «каталонці», «галісійці», звичайно, існують і постійно використовуються, але більшість місцевого населення сприймає їх перш за все як номінацію (і самоназву) регіональних спільнот, нероздільно пов'язаних із відповідними регіонами (Країною басків, Каталонією та Галісією). У тому ж ряді, згідно з укоріненою тут традицією, стоять «наварці», «андалузійці», «арагонці», «валенсійці», «канарці» та інші «обласні спільноти». Щодо «іспанців», то це не «панівний етнос», а загальне позначення населення країни, яке постійно проживає на її території. Отже, «іспанцями» є всі перераховані вище регіональні групи (як і інші, що залишилися неназваними).

Існують, звичайно, і нижчі рівні самоототожнення – за рідною провінцією, островом, містом, церковною парафією, селищем тощо. Тобто йдеться про своєрідну територіальну ієрархію земляцьких спільнот: кожен житель країни природним чином належить відразу до кількох «народів», у низці яких кожен наступний, більший, містить попередній як свою складову частину – аж до Іспанії в цілому.

Однак дуже важливо відзначити, що, по-перше, в цій ієрархії самоототожнення відсутній такий звичний для нас «етнічний» рівень; по-друге, серед них немає якогось «головного», «основного», такого, що підлягає обов'язковій офіційній фіксації (на зразок пам'ятного для всіх у нас «п'ятого пункту») і накладає на його носія якісь обмеження або, навпаки, такого, що обіцяє йому якісь преференції; по-третє, той чи інший рівень самоідентифікації жителя Іспанії, залишаючись його приватною справою, актуалізується залежно від потреб конкретної ситуації. У певний момент на перше місце виходить «патріотизм» стосовно до рідного селища і відчуття єдності з усіма його уродженцями, а іншою значущою для людей є вже тільки їхня регіональна належність, тоді як лояльність до рідної провінції (проміжної територіальної ланки) вони відчувають досить слабо. Попри це, з часом під дією якихось чинників саме значення рідної провінції в їхніх почуттях може стати превалюючим. Водночас в іншій частині країни динаміка може бути протилежною.

Отже, основними колективними суб'єктами внутрішньоіспанської боротьби за територіальну автономію, за збереження та розвиток своєї історико-культурної (включно з мовною) своєрідності є не міфічні народи-етноси, а регіональні спільноти. Цікаво, що з

погляду вітчизняної «теорії етносу» деякі з регіонів країни є «багатонаціональними», як-от Арагон (описуваний нашими дослідниками як населений іспанцями й каталонцями), тоді як в іспанському контексті всі постійні жителі цієї історичної області, і на їхню власну думку, і в очах навколишніх, є не ким іншим, як «арагонцями», і належать до «арагонського народу», незалежно від того, яка з трьох мов, що споконвіку існують в різних частинах цього регіону (кастильська, власне арагонська або каталонська), є рідною для них в кожному конкретному випадку.

Нещодавно відбувся цікавий епізод, досить показовий з огляду на ситуацію, яка нас цікавить. Наприкінці XX ст. Іспанія підписала так звану Рамкову конвенцію про захист прав національних меншин. Перший звіт іспанської сторони, поданий до відповідних органів Ради Європи, які контролюють виконання умов зазначеної конвенції, надійшов у кінці 2000 року. Ознайомившись з ним, європейські чиновники сформулювали цілий ряд претензій, адресованих Іспанії. Відомо і визнано офіційними іспанськими документами,– наголошували вони,– що різні групи населення Іспанії розмовляють різними мовами і мають яскраво виражені культурні особливості, більше того, в іспанському Основному законі прямо сказано про «національності», які проживають в Іспанії. Чому ж тоді в тамтешніх законодавчих актах немає ані визначення «національної меншини», ані затвердженого списку цих «меншин»? Чомусь не йдеться про них і у звіті іспанської сторони, де згадані лише цигани, становищу яких фактично і присвячено весь звіт, ніби інших «національних меншин» в країні не існує!

Відповідаючи на критику, іспанська сторона підтвердила, що справді жодних «національних меншин» у країні немає, тому не може бути і їхнього списку, і цьому жодним чином не суперечить наявність тут «національностей», адже «національності», згідно з іспанською Конституцією, тотожні «регіонам», просто деякі регіональні спільноти самі захотіли назватися «національностями» (на цей момент так себе ідентифікують у своїх автономних статутах Каталонія, Країна басків, Галісія, Валенсія, Андалузія, Канарські та Балеарські острови), але обидві ці назви означають одне й те ж – «територіальну реальність», «певні території зі своїми історичними і культурними особливостями». І ті, й інші– складові єдиної іспанської нації, яка від початку передбачає внутрішню різноманітність– соціальну, історичну та культурну. Конституція реально забезпечує всі права і свободи громадян країни, їх рівність перед законом; захищає культури, традиції, мови та установи всіх народів Іспанії, тому й немає жодної потреби у визнанні певних груп населення «національними меншинами». Не є такою «меншиною» і місцеві цигани; просто через ряд несприятливих для цього етносу історичних та інших обставин для забезпечення його прав і свобод необхідно більше зусиль, ніж для «решти іспанців». Саме тому ситуацію з циганами іспанська влада вважає за можливе розглядати як таку, що певною мірою підпадає під цілі і завдання Рамкової конвенції.

Загалом, як зазначила у своїй відповіді іспанська сторона, термін «народ» у внутрішньоіспанському контексті може стосуватися і всієї «іспанської нації», і кожної з автономних спільнот, і, зрештою, якихось груп, що вирізняються за істотними ознаками з-поміж більшості. Це не заважає, однак, згаданим групам бути органічною складовою як «регіональної спільноти», так і «єдиного іспанського народу»[7].

Порівняно недавній (2005–2006) гучний, але благополучно вирішений конфлікт між загальноіспанською владою і каталонським урядом навколо тексту нового автономного статуту цього регіону наочно ілюструє розуміння обома сторонами проблеми, яку ми розглядаємо. У підсумковому документі, схваленому регіональним референдумом, йдеться про «народ Каталонії», під яким розуміють «всіх тих, хто живе і працює» в даному регіоні, без будь-якого натяку на етнічні відмінності в межах цього народу, зокрема на те, що тут, мовляв, є «етнічні каталонці» і представники інших, прийшлих спільнот. Включене до тексту нового статуту непряме та однозначне визначення Каталонії як нації (звернемо увагу на звичне для Іспанії понятійно-термінологічне нерозрізнення території і населення, яке там проживає) вказує не на протиставлення «каталонської нації» (яке розуміють, звичайно ж, як регіональне співтовариство, а не як етнічну спільноту) «іспанській нації», а на прагнення представити Іспанію як «націю націй», тобто підвищити в такий спосіб статус регіонів країни, зберігши при цьому її єдність (поки що, згідно з конституцією, термін «нація» закріплений за Іспанією в цілому).

Сприйняття «національного питання» в Іспанії у нашій радянській, та й пострадянській суспільно-науковій традиції– один з численних проявів проблеми, давно вже усвідомленої і обговорюваної як у вітчизняній, так і в закордонній науці, проблемі, яка не втрачає актуальності. Йдеться про несвідоме прагнення вчених-суспільствознавців розглядати досліджуваний ними народ, який належить до іншої історико-культурної традиції, згідно з тими уявленнями та світоглядними установками, які стали невід'ємною частиною інтелектуального доробку цих вчених ще на їхній власній батьківщині, при їх формуванні як особистостей і як дослідників. Неминучим наслідком такого підходу є «конструювання досліджуваної реальності»[8]. Судячи з багатьох ознак, образ Іспанії та її населення у свідомості наших співвітчизників радянського часу є результатом екстраполяції на цю далеку країну історичного досвіду нашої батьківщини, з тим дуже важливим місцем, яке посіли в житті окремої особи і суспільства загалом, в політиці та державному устрої наші «народи»/«етноси»/«нації» і яке було усвідомлене як універсальне, притаманне всьому людству. Власне, іспанське «національне питання» в тому вигляді, в якому воно багаторазово описувалося в нашій науковій, суспільно-політичній, навчальній та іншій літературі, було мимоволі сконструйованим тут за критеріями, практично і теоретично важливими для нас, проте аж ніяк не для мешканців Іспанії та іспанської держави, які орієнтувалися у своїх мисленнєвих і поведінкових установках зовсім на інші критерії, на іншу історичну традицію.

Примітки

[1] Национальные меньшинства и иммигранты в современном капиталистическом мире. – К., 1984.

[2] Див., напр.: *Кожановский А. Н.* Быть испанцем. Традиция. Самосознание. Историческая память. – М., 2006.

[3] Национальные меньшинства и иммигранты... – С. 183 і далі.

[4] *Трайнин И. П.* Современная Испания и ее национально-колониальные проблемы. – М., 1933. – С. 5, 6.

[5] Див., напр.: *Трайнин И. П.* Современная Испания…; *Пономарева Л. В.* Национальный вопрос в Испании и освободительное движение каталонцев в 1931–1933 гг. // Из истории освободительной борьбы испанского народа. – М., 1959.

[6] *Семенов Ю. И.* Этносы, нации, расы // http://scepsis.ru/library/id_75.html.

[7] Див.: www.coe.inf.

[8] *Brandes S.* Espana como «objeto» de studio: reflexiones sobre el destino del antropologo norteamericano en Espana // Los espanoles vistos por los antropologos. – Madrid, 1991. – P. 240.

Переклад Ольги Поріцької

Інститут «tata» і зміни функцій італійської сім'ї

Оксана Фаїс

УДК 347.61/64(450)+173.8–057.56

Oksana Faiis. The «Tata» Institute and the Changes of the Italian Family Functions

The suggested article is an endeavour to analyse some peculiarities of the «tata» institute functioning with the empirical material. The research – a result of polling, questioning and observation – has been carried out by the author amongst as the Italians so the female immigrants-«tata», who work in Italy, through 2006–2008, in the provinces Lombardia, Toscana, Friuli–Venezia–Giulia, Lazio, Marche, Abruzzo, Campania, Sicilia and Sardegna which differ one from another by their conservativeness degree, adherence to the traditions and ability to adapt the sociocultural innovations.

Keywords: family, family communication, migrant, polycultural tradition.

Оксана Фаис. Институт «tata» и изменения функций итальянской семьи

В статье на основе эмпирического материала проанализированы некоторые особенности функционирования института «tata». Исследование – анкетирование, опросы и включённое наблюдение – проводилось автором в 2006–2008 годах как среди итальянцев, так и среди иммигранток-«tata», работающих в Италии, в областях Ломбардия, Тоскана, Фриули-Венеция-Джулия, Лацио, Марке, Абруцци, Кампания, Сицилия и Сардиния, отличающихся разной степенью консервативности, приверженности традициям и способности адаптировать социокультурные инновации.

Ключевые слова: семья, семейное общение, мигрант, поликультурная традиция.

Проблема трансформації іммігрантів на анклав у складі корінного населення є сьогодні однією з найболючіших та актуальних проблем для багатьох європейських країн, й Італія не є винятком щодо цього. Раніше ми вже порушували проблему еміграції з Росії та України [1]. У пропонованій статті ми детальніше розглянемо явище, пов'язане як з імміграцією до Італії, так і зі змінами в соціальному житті та системі традиційних цінностей цієї держави. Йдеться про інститут «tata» (цим словом, запозиченим із дитячої лексики, називають няню) з числа іммігранток.

Наш інтерес до цього феномену зумовлений не тільки популярністю зазначеної категорії мігрантів, але й тим, що звернення до послуг «tata» передбачає превалювання оплачуваної «чужорідної» робочої сили в такій ще донедавна «традиційно-домашній» сфері життя італійського суспільства, як виховання дітей. (Підкреслимо, що Італія – одна з найбільш консервативних європейських країн із міцними традиціями внутрішньокланових зв'язків та взаємодопомоги, яка не допускає сторонніх осіб до вирішення сімейних проблем) [2].

Метою нашої роботи є спроба на основі емпіричного матеріалу проаналізувати деякі особливості функціонування інституту «tata». Дослідження – анкетування, опитування і включене спостереження – здійснювалося автором упродовж 2006–2008 років як серед італійців, так і серед іммігранток-«tata», які працювали в Італії, в областях Ломбардія, Тоскана, Фріулі-Венеція-Джулія, Лаціо, Марке, Абруцці, Кампанія, Сицилія і Сардинія, що різняться мірою консервативності, відданості традиціям та здатності адаптувати соціокультурні інновації. Було опитано 430 італійських сімей, які користуються послугами «tata» (у тому числі дітей, їхніх вихованців), і 573 няні. Робота проводилася в рамках проекту з аналізу адаптаційних культурних механізмів сучасного суспільства. Його організатором і спонсором був Італо-російський інститут екологічних досліджень (Палермо, Сицилія), при якому було здійснено й обробку даних.

Незважаючи на дедалі активнішу роль, яку інститут «tata» відіграє в житті Італії, та глибоку символічність цього явища, він поки що не був висвітлений ані в пресі, ані в літературі [3]. Це можна пояснити тим, що феномен «tata» досить «молодий»; окрім того, його вивчення пов'язане з певними труднощами, наприклад, щодо статистичного підрахунку мігрантів, оскільки серед них багато нелегалів. Наше дослідження інституту «tata», попри всю скромність його масштабів, поки що є першим, присвяченим цій темі.

На думку вчених, саме «народження на світ» і популяризація інституту найманої няні в Італії є явищем новим, що з'явилося в кінці XX ст. та пов'язане із кризою традиційної італійської родини [4]. Зокрема, його виникнення пов'язують з «падінням» інституту «італійської мами» – «la mamma italiana» (термін, який давно ввійшов у науковий обіг) [5]. Традиційно «італійська мама» – це жінка, яка не працює і «запрограмована» виключно на ведення господарства та виховання дітей, яким повністю себе присвячує. Вона контролює життя родини і дітей, причому часто ці функції контролю зберігаються й тоді, коли діти дорослішають [6].

Не маючи на меті ні проаналізувати передумови кризи інституту матері чи появу інституту няні в Італії, ні дослідити зміни італійської родини в цілому, ми звернемося безпосередньо до емпіричного матеріалу, що висвітлює феномен «tata».

У досліджeній групі «tata» превалювали українки (більше 60%), 25% становили румунки, 21 няня була з Молдови (менше 0,5%), а решта 67 жінок прибули з Латинської Америки (37 осіб), Польщі (8 осіб), Сербії (2 особи), Росії (6 осіб), Марокко (8 осіб), Філіппін (2 особи), Шрі-Ланки (1 особа), Сомалі (2 особи) та Естонії (1 особа); 89% «tata» (510 осіб) мали дітей, яких залишили на батьківщині; 22% нянь ще не взяли шлюб, а 78% були розлучені.

Усі респондентки мали середню освіту: 75% повну, 25% – незакінчену; 73% жінок першої групи продовжили навчання: 51% з них мали закінчену вищу освіту (у тому числі 94 українки, 23 румунки, 13 молдованок і т.д.). Незакінчену вищу або середню спеціальну освіту здобули 154 жінки (135 українок, 6 румунок і т.д.). Шестеро мали докторський ступінь (2 українки, 1 молдованка, 2 росіянки та 1 естонка), 13 нянь – кандидатський ступінь (4 українки, 2 полячки, 2 росіянки, 3 перуанки, 1 молдованка, 1 сербка) з різних галузей науки.

Усі жінки (98%) причинами еміграції назвали безробіття, економічну та політичну нестабільність на батьківщині, військові дії тощо. Фігурували також причини особистого характеру – розлучення, необхідність утримувати дітей і старих батьків, бажання накопичити гроші для придбання бажаної речі або для вирішення проблем зі здоров’ям тощо.

Анкета містила й ряд пунктів щодо мовного питання: знання італійської мови на момент початку роботи, міра володіння нею, оскільки специфіка діяльності «tata» передбачає тісний контакт із дитиною. Відповідь «вільно володію, можу говорити і писати без словника» дали 12%, «знаю добре» – 39%, «володію слабо» – 8% нянь.

У жінок з Румунії, Молдови, країн Латинської Америки, з огляду на спорідненість румунської, молдавської та іспанської мов з італійською, оволодіння останньою відбувалося легше. Їм також простіше було досягнути взаєморозуміння з дитиною, ніж представницям інших регіонів.

Один із пунктів анкети стосувався мови спілкування з дитиною у разі недостатнього знання італійської мови. Як визнали самі няні, у ряді випадків дитина-вихованець зростає практично в двомовному середовищі.

Неля, українська няня Б’янки (Рим, Лаціо), розповідає, що, хоча вона й володіє італійською, у «хвилини ніжності» до дитини починає спілкуватися з нею російською чи українською мовою, тому дівчинка розвивається в атмосфері тримовності. Подібне говорить і Марісоль із Колумбії (35 років), няня п’ятирічного Філіппо (Анкона, Марке). Вона слабко володіє італійською, але наймачі не були цим збентежені і запропонували їй спілкуватися з хлопчиком «якою завгодно мовою», аби вона повністю ним опікувалася. Батьків дитина бачить рідко, залишаючись увесь час із нянею, а тому неминуче занурюється в нове мовне середовище, внаслідок чого краще говорить іспанською, ніж італійською.

Молдованка Людмила (43 роки), яка працює в Чефалу (Сицилія), розповідає, що її вихованка «балакає як італійською, так і молдовською, оскільки я італійську знаю дуже слабко. І так відбувається у всіх наших, хто погано говорить італійською – “їхні” діти вже говорять не тільки своєю, але й нашою мовою».

Близько 32% нянь дали схожі відповіді, і ми вважаємо за доцільне вести мову про тенденцію переходу від монокультурної традиції до полікультурної, що останнім часом намітилася в італійському суспільстві. Крім того, більшість респонденток (91%) відзначають, що навіть низький рівень володіння італійською не перешкоджає налагодженню стосунків із дитиною, і що на «успіх» у цій справі впливають чинники іншого характеру – емоційного, сентиментального та психологічного.

Значний інтерес викликають відповіді «tata» на питання анкети про спонукальні причини вибору роботи няні. Усі жінки, які мають дітей, вказали, що в Італії шукали подібну роботу, тому що «контакт із дитиною дозволяє частково вгамувати тугу за власними дітьми». Цікаво, що й бездітні няні висловлювалися на користь роботи з дітьми, тому що вона «душевніша, живіша». Пошук людяності, потреба віддавати й отримувати любов, уникнення самотності, що оточує емігранта на чужині, зафіксовані у відповідях 89% опитаних нянь.

Показовою є відповідь Паули з Еквадору (36 років), яка працює в Мілані (Ломбардія), а вдома залишила десятирічного сина: «Іноді хочеться послати все до бісової матері, але відводиш душу з чужими дітьми». Росіянка Жанна (45 років), мати двох дітей, яких вона змушена була залишити у Володимирі з колишньою свекрухою, сказала, що, коли їй запропонували на вибір – працювати нянею або доглядальницею в приватному будинку, вона вибрала перше, незважаючи на меншу зарплату. Хоч атмосфера в домі роботодавців виявилася не найкращою, вона каже, що не шкодує про свій вибір, оскільки «діти ж ні в чому не винні, я відпочиваю душею з ними, а вони зі мною».

Більшість нянь-матерів, розповідаючи про причини свого вибору і про «віддачу» чужим дітям, пов’язують її з почуттям провини, яке вони відчувають стосовно власних вимушено покинутих дітей, яким «недодали ласки». Характерна відповідь Еліни з Кишинева (37 років), яка залишила вдома десятирічну дочку під опікування рідних: «Ми про цих піклуємося, тому що наші далеко. Їм ми надсилаємо іграшки, одяг, а любити можемо цих. Це компенсація, розумієш? У всіх нас комплекс провини. Недолюбила там, так тут якусь бідолаху долюблю».

Анкета містила низку питань, які ми вважали досить формальними, наприклад, про взаємини нянь із роботодавцями або про графік роботи «tata». Однак у ході опитування саме вони відіграли роль каталізатора, викликавши до життя бурхливі одкровення респонденток, та вказали на ряд явищ, що свідчать про кризу багатьох традиційних інститутів італійського суспільства, у тому числі й родини з її звичними

функціями, і вже згаданого інституту «італійської матері», яку вимушено замінює наймана прислуга іноетнічної та інокультурної належності.

Пропонуємо розглянути інтерв'ю самих іммігранток. Хадіджа із Сомалі (зоотехнік, 28 років), яка працює в Римі, розповіла: «Господиня – моя ровесниця. Вона працює, а в інший час зайнята собою. Чоловіка її й не бачу: він працює далеко і повертається поночі. Мене найняли, аби я займалася Леонардо; йому 20 місяців. У будинку є куховарка, але для малюка готую я, і годую його я. Господиня до хлопчика підходить вранці, перед роботою, а ще по неділях увечері, але не часто. Він увесь час зі мною, і останнім часом він почав називати мене мамою, як і її. Я їй сказала про це, а вона розсміялася і сказала, що це нічого, вона не ревнує».

Евіта з Перу (34 роки), яка в Неаполі (Кампанія) в заможній родині опікується Мартою (2,5 роки), розповіла: «Господиня каже доньці, що в неї дві мами – білява і чорнява, тобто я. Ми з Мартою разом із ранку до ночі. Мене наймали як няню, що приходить, але зараз я їм потрібна весь час. Синьйора не працює, однак вона жодного разу навіть підгузка Марті не поміняла. До мене їй допомагала свекруха, але потім їй набридло. Дівчинка називає мамою мене, але господиня не ревнує, її це влаштовує». Полячка Ельжбета (48 років), яка працює в Удіне (Фріулі-Венеція-Джулія), повідомила: «Італійки такі дивні... Вони не годують дитину грудним молоком, тому що непокояться за форму бюста, в паніці тікають, побачивши дитячі випорожнення. А плач дитини доводить їх до істерики. Ось, наприклад, мій малюк, йому 6 місяців... Я його годувала дитячою сумішшю, тому що хазяйка перестала його годувати материнським молоком, коли йому був місяць. Ми з ним рідко бачимо його батьків, вони не зносять його плачу. Він іграшка для них: приходять гості, і тоді мені наказують його винести, нарядного і красивого». Українка Галина (33 роки) працює в Палермо (Сицилія). Тримає на руках Джованну (10 місяців), у малечі замазані щічки. Няня каже: «Наша мама була б уже в істериці, вона ніколи не знає, що їй робити, і завжди кличе мене. Їй 27 років, а чоловікові – 55, і він вимагає, аби всю увагу приділяли йому. Я у них "за все", без мене будинок би розвалився. Але піти мені важко, любити дрібноту ніхто не буде, як я».

Роза, медсестра з Еквадору (38 років), поділилася, що дванадцятирічний Лука (Кальярі, Сардинія) швидко звик до неї. «Але він не симпатію відчуває, байдужість. Надто багатьох нянь він змінив і навчився захищатися... Його мати купує готові страви, з тих, що розігріваються за три хвилини в мікрохвильовці. Їхній Лука не їсть, він кричить, що це гидота, і вимагає те, що готую я... Його сестра, Аньєзі, якій 15 років, робить, що хоче; батьки її не контролюють, а я для неї порожнє місце. Вона вважала себе потворою, виривала в себе волосся, і тоді я відвела її до психолога. Після цього вона стала водити до себе хлопчиків, кожні три дні у неї хтось новий. Її мати сказала, що це нормально в такому віці і наказала мені розібратися. Але дівчинка наче глуха... Я тільки переконала її приймати протизаплідні пігулки... Лука начебто маленький, але коли приходять його друзі, у нього ніби біс вселяється. Вони кричать, носяться, відкривають порносайти в комп'ютері. Якщо я намагаюся його зупинити, він вигукує лайливі слова. До батьків звертатися марно – вони кажуть, щоб розібралася я, оскільки мені за це платять... Усі спроби поговорити з ним даремні, він відвик від розмов, усе тримає в собі. Я втомлююся від нього, але мені його шкода. Дитина росте покаліченою, але винні батьки. Ось недавно він повинен був написати твір вдома, але відмовився, сказав, що напише, якщо батьки поведуть його в піцерію. Вони сходили з ним, і я вперше за тривалий час бачила його щасливим».

Паула з Болівії (32 роки) працює в Катанії (Сицилія) в заможній родині, опікуючись шестирічною Беатріче. «Якщо дівчинка співає або галасує, мати каже, що втомилася і йде на сеанс масажу. На дочку вона кричить, а батько до неї навіть не підходить, він обожнює свою собаку. Він дозволяє їй спати у своєму ліжку, на Різдво він повісив на ялинку для собаки печиво, на Новий Рік замовив спеціальну вечерю для свого улюбленця. Він пояснив, що доньці пощастило, адже вона росте поряд з твариною і навчиться соціалізуватися раніше, ніж інші діти».

Румунка Лариса (44 роки), яка працює в Мілані (Ломбардія), розповіла: «Лодовико, йому 11, він наче сказився, підпалює поштові скриньки, мочиться з балкона на голови перехожих, розбиває вази на сходах, мучить кішок. Зі мною він ще говорить, а батьків штовхає ногами і кусає. Вони мене вражають: ані спроб поговорити з ним, ні візитів до психолога, ні покарань. Вони вимагають, щоб він не дошкуляв їм, і відкуповуються від нього грошима». Її підтримує Ельза (Венесуела, 37 років), няня тринадцятирічного Мірко (Флоренція, Тоскана) із заможної родини: «Хлопчик потребує розмов із батьками, спілкування, а вони дарують йому натомість дорогі речі. Коли їх немає, він шматує всі ці подарунки. У ньому вирує злість, і коли йому погано, він вмикає музику так, що в мене закипають мізки. Я іноді думаю, що через рік-два він може стати вбивцею, ґвалтівником, повним "відморозком"... Коли він щось накоїть у школі, до вчителів завжди ходжу я сама, рідні ніколи. Що буде, коли я поїду? Я все намагаюся його розговорити, щоб йому було легше, але він не вміє розкриватися, він маленьке вовченя... А як він ставиться до дідів – жах! До мене приїхав син, він був просто в шоці від побаченого. Ми родом з бідної країни, з безліччю проблем, але в сім'ях повага до старших і увага до дітей ще зберігаються. Син каже, що Мірко поводиться з рідними, ніби вони ганчірки для підлоги. Найстрашніше, що з такими речами я вже стикалася в Італії».

Ми навели лише фрагменти деяких відповідей, які промовисто, на нашу думку, свідчать про кризу інституту сім'ї в Італії, про відчуженість батьків і дітей, про ізоляцію та самотність останніх. Слід зазначити, що подібні відповіді дали 66 % усіх опитаних нянь.

Окрім того, інші 34 % «tata», хоч і працювали в сім'ях із більш здоровим, на перший погляд, морально-етичним мікрокліматом, у яких батьки значно більше (і

якісно по-іншому) спілкувалися з дітьми, також підкреслювали свою «чільну» роль у вихованні дітей.

Це підтверджують багато фактів: і часте звертання «мама» дитини до «tata» (про це зазначали 40% нянь у цій підгрупі), проти чого не заперечували біологічні матері, і факт повної зайнятості няні, і її моральна та фізична віддача дітям (56% опитаних мали готувати їжу дитині, годувати її, гуляти з нею, проводжати до школи, допомагати у виконанні домашніх завдань, водити до лікаря, спілкуватися з учителями, проводити дитячі свята та урочистості, організовувати дозвілля дітей тощо).

Вражає те, що, за визнанням 58% нянь цієї підгрупи, це саме підтверджують відповіді їхніх опитаних вихованців: саме до «tata» діти звертаються в першу чергу з наболілим – від питань успішності в школі до більш інтимних проблем психологічного, фізіологічного, емоційного плану, оскільки їм немає з ким поговорити в родинному колі.

Переважна більшість «tata» (79%), говорячи про причини можливого неблагополуччя в сім'ях, у яких вони працюють, бачили «корінь зла» саме у відсутності спілкування батьків і дітей, а 52% нянь відкрито звинувачували батьків своїх вихованців у відсутності елементарної турботи про дітей.

Таким чином, няня як представник соціального інституту в Італії, крім виконання своїх прямих обов'язків – допомоги матері дитини у виконанні її батьківських функцій – починає сама виконувати ці функції, перекладені на її плечі біологічними батьками дитини. Про наявність в Італії цієї тенденції свідчать і відповіді представників опитаних сімей, у яких працюють няні, зокрема й самих вихованців.

Лише в 39% випадків необхідність звернутися до послуг няні зумовлена фактом роботи матерів, тоді як 61% опитаних мам пояснювали необхідність наймати «tata» потребою «займатися собою», «гармонійно розвивати свою особистість», «приділяти більше уваги чоловікові» – потребою, підкріпленою фінансовими можливостями придбати платну послугу догляду за дитиною та її виховання.

Понад 65% опитаних матерів вважали закономірним той факт, що няні піклувалися не тільки про фізичне здоров'я дітей, а й про їхній моральний стан – спілкувалися з ними, вникали в суть проблем, займалися їхніми шкільними справами, а близько 50% жінок підтвердили знання, що «мамою» їхні діти однаковою мірою називають і їх, і нянь, або тільки нянь, і повідомили, що це не викликає в них тривоги або ревнощів, адже свідчить про те, що їхнім дітям добре.

Лише 3% матерів (усі вони належать до тих «жінок, які працюють», тобто вимушено довіряють своїх дітей няні) висловили своє занепокоєння та засмучення через те, що їхньою дитиною опікується хтось інший, а отже, справедливо отримує дитячу любов і подяку.

Проте вражає позиція переважної більшості батьків дітей, яких виховують няні. 70% їх підтвердили, що не можуть знайти час для спілкування з малечею через граничну зайнятість і висловили своє позитивне ставлення до спілкування дітей із нянями; 52% батьків вважали, що проводити з дітьми час не обов'язково для батьків, але це є одним із обов'язків «tata», оскільки їм за це платять, тоді як обов'язок батьків – забезпечити дітям майбутнє, а не розмінюватися на сьогодення; 54% вважали, що надлишок уваги негативно позначається на взаєминах дітей із батьками, бо обмежує життя останніх і згубно впливає на поведінку дітей.

Слід враховувати, що більшість опитаних нами родин (72%), які винайняли няню, належать до середнього й вищого класу, причому представники 60% сімей – це інтелігенти, що повинно було б гарантувати наявність у них високого рівня культури, сердечності та подібних якостей.

Позитивно оцінили явище наймання няні і 90% бабусь та дідусів з опитаних родин: наявність няні, яка виконує значну частину сімейних обов'язків у справі виховання дітей, дозволяє їм, так само, як і батькам дитини, «жити своїм життям», оскільки вони «свою справу зробили, дітей виростили».

Той факт, що в Італії стає поширеною практика повного заміщення батьків (матері) представницями інституту «tata», підтверджують і відповіді дітей, якими опікуються няні. Опитування вихованців (104 дитини у віці 5–14 років) проводилося з дозволу батьків та за умови бажання самої дитини говорити без примусу. Хотілося б подати кілька уривків з інтерв'ю.

Розповідає восьмирічний Леолука (Аквіла, Абруцці), єдина дитина в заможній родині, яку виховує няня з України: «У мене зараз мама Рита, а ще є Маріза [в бесіді Леолука називає біологічну матір на ім'я, а звернення "мама" приберігає для няні. – *О. Ф.*], але займається мною мама Рита. Ми навіть подорожувати їздили удвох – до Англії і Швейцарії. А Марізу я бачу на свята, і тата, і бабусю, вони весь час кудись їздять. Мама Рита – мій найкращий друг, я їй все можу розповісти, а вона каже, що я молодець і що вона пишається мною». Під час розмови з дитиною присутня мати, яка спокійно сприймає сказане сином. Вона каже, що дружба з батьками приходить з віком, і що любов до біологічних родичів закладена в кожній людині генетично.

Джанфранко, 7,5 років (Анкона, Марке), єдина дитина в родині лікаря, яку протягом трьох років виховує няня з молдови, розповів: «Маріанна [няня. – *О. Ф.*] мене вчить, каже, що правильно і що ні, повторює, що я маленький чоловік і що я повинен вирости вихованим. Але з нею цікаво, навіть з уроками веселіше, навіть в церкву ходити, вона відповідає на будь-яке моє запитання і не злиться, як мама, коли я щось питаю. Вона мене вчить любити маму, тата і бабусю, говорити з ними, розповідати про себе. А чого я буду говорити з ними, коли вони говорять тільки між собою, а мене виганяють у дитячу».

Албіна (11 років), вихованка няні із Сербії, єдина донька в родині університетського викладача в Палермо (Сицилія): «Зорька [няня. – *О. Ф.*] така гарна! Я більше її люблю, ніж маму. З нею можна поговорити і про Бога, і про школу, і про хлопчиків. Без неї я весь час залишалася

вдома сама, мама їздила у своїх справах... У неї вдома є син, але я не хочу, щоб вона до нього поверталася, нехай залишиться зі мною і потім ростить моїх дітей. Коли я вийду заміж, хочу, щоб вона жила зі мною і моїм чоловіком, ми її будемо любити і не кинемо, коли вона стане старенькою». Мати Албіни, яка була присутня під час розмови, сказала, що вона рада, що у дочки є така «іграшка», як «tata», і що наявність няні, так само як і наявність собаки або взагалі тварин у будинку [**sic!** – *О. Ф.*], сприяє швидкій соціалізації дитини.

Джозуе (10 років) і Б’янку (14 років), брата і сестру (Нуоро, Сардинія) з родини комерсантів, вже протягом п’яти років виховують няні, остання з Румунії. «З “tata” взагалі чудово, з останньою, Урсулою, особливо. Вона нам, як мати. Мама втомлюється в магазині, зривається і кричить на тата і на нас. Добре, що ми батьків мало бачимо [**!** – *О. Ф.*], з “tata” краще. Урсулу всі наші друзі обожнюють, вона така класна, з нею про все можна поговорити!»

Розповідає шестирічна К’яра (Мілан, Ломбардія), мати якої – домогосподарка, а батько – власник картинної галереї: «Мама Евіта весь час зі мною, більше Анни, хоч Анна мене народила. Я б поїхала з мамою Евітою до неї додому, вона дуже добра, і ми весь час разом, я люблю її... Вона ніколи не лається, навіть коли я кричу або кидаю іграшки. Вона мене вчить малювати, і урокам, і читати, тільки телевізор не дозволяє на весь день, але я на неї не серджуся. А Анна в ті дні, коли мама Евіта вихідна, вмикає мені мультики на весь день і займається своїми справами... Тато? Він грає зі мною і з собакою Балу, але зрідка. Балу теж любить маму Евіту, як я. Ми втрьох – сім’я».

Свідчення довірливих взаємин із нянею наводять більшість опитаних дітей (79 %); лейтмотивом в описах спілкування з нянею у дітей звучить тема спілкування, душевних контактів, відсутніх у спілкуванні з родичами. Це підтверджують і няні, також відзначаючи потребу дітей у спілкуванні, у тому числі й вербальному, і не менш гостру потребу в любові, яку не задовольняє сім’я. Показовим є те, що 50 % батьків не надають належного значення фактору спілкування з дитиною, вважаючи його несуттєвим у процесі виховання.

Отже, на наш погляд, Італія переживає гостру кризу сімейних відносин, що стосується як інституту сім’ї, так і функцій матері, батька та дідів. На зміну їм прийшла няня іноетнічного походження, яка взяла на себе обов’язки з виховання дитини, які раніше були розподілені між членами родини. Мова йде не лише про «матеріальні» обов’язки, але й «обов’язки» у сфері емоцій, почуттів і відносин, що раніше вважалися суто родинно-сімейними. Саме «tata» дає дітям уроки загальнолюдських цінностей у суспільстві, яке значно підмінило їх цінностями індивідуалістичного характеру. Крім того, саме «tata» дарує італійським дітям любов. Лапідарно це висловила Доріс, «tata» з Еквадору: «Італійці забули, що дітей, незалежно від їхніх успіхів, треба любити просто за те, що вони – дар Божий».

Показово, що перекладання функцій родини / матері на плечі нянь простежується не тільки в урбанізовано-індустріальних, модернізованих областях італійської Півночі, але і в таких регіонах, як Сицилія, Сардинія та Кампанія, де традиції та вікові уклади, у тому числі й у сім’ї, ще донедавна здавалися непорушними. Це доводить масштабність соціальних змін, які переживає Італія, зокрема й у сімейній сфері, а також тенденцію створення нової моделі сім’ї, у якій з’являється нова поліфункціональна особа – представниця інституту «tata».

Примітки

[1] *Фаис О. Д.* Эмиграция из России и Украины в Италию: некоторые аспекты феномена // Меняющаяся Европа. Проблемы этнокультурного взаимодействия. – М., 2006. – С. 119–135.

[2] *Donolo C.* L’erosione delle basi morali della societa italiana // Quaderni di Sociologia. – 2005. – XXXVIII–XXXIX. 8. – P. 56, 57.

[3] Єдиний виняток – виданий у 2008 році роман Д. Россі «Мрії Аліни», побудований на інтерв’ю «tata» і розповідях дітей, яких виховують «чужоземні» няні: *Rossi D.* Isogni Alina. – Udine, 2008.

[4] *D’Amelia M.* (a cura di). Storia della maternita. «Storia e societa». – Roma, 1997. – P. 175–177.

[5] *D’Amelia M.* (a cura di). Storia della maternita italiana. – Bari, 2003. – P. 39–41.

[6] Там само.

Переклад Олени Таран

Юлія Аргудяєва

Етнодемографічна історія українців південної частини Далекого Сходу Росії (друга половина XIX – початок XX століття)

УДК 39(571.6=161.2)"18–19"

Yuliia Arhudiaieva. The Ethnodemographical History of the Ukrainians on Russian Southern Far East (the Second Part of the XIXth – the Early XXth Centuries)
Based on the special literary and statistical sources there have been determined the stages of migration of the East Slavonic people, including the Ukrainians, to Far Eastern Russia during the second part of the XIXth – the early XXth centuries. The principal attention is concentrated on the issues of the development peculiarities of the social and demographical processes on Russian Southern Far East where the natives from the different parts of Ukraine are the population's predominant component.

Keywords: the Ukrainians, ethnodemographical history, ethnodemographical conduct, Russian Southern Far East.

Юлия Аргудяева. Этнодемографическая история украинцев южной части Дальнего Востока России (вторая половина XIX – начало XX века)
В статье на основе специальных литературных и статистических источников характеризуются этапы переселения восточнославянских народов, в том числе украинцев, на Дальний Восток России во второй половине XIX – начале XX в. Главное внимание сосредоточено на особенностях развития социально-демографических процессов в южной части Дальнего Востока, где выходцы из разных регионов Украины были доминирующей частью населения.

Ключевые слова: украинцы, этнодемографическая история, этнодемографическое поведение, южная часть Дальнего Востока России.

У наш час понад 90 % населення південної частини Далекого Сходу Росії (сучасна Амурська область, Приморський край та Хабаровський) представлені східнослов'янськими народами. Населення цих територій склалося історично внаслідок заселення до революції 1917 року Амурської та Приморської областей (Приамур'я та Примор'я) білорусами, росіянами, українцями з різних губерній Білорусії, Росії та України, які мали регіональні відмінності. Головна причина переселенського руху до східних областей країни – погані соціально-економічні умови життя селян малоземельних районів європейської частини Росії та необхідність заселити східні регіони Росії, приєднані до неї в середині XIX ст. Зважаючи на це, низка авторів усю дореволюційну епоху заселення далекосхідних земель поділяє на кілька великих періодів: перший (1855–1882) – від початку переселення східнослов'янського населення до зародження аграрної кризи; другий (1883–1899) – від перших проявів аграрної кризи до вступу Росії в епоху імперіалізму й промислової кризи; третій (1900–1906) – від промислової кризи до виникнення передумов столипінської аграрної реформи; четвертий (1907–1917) – від започаткування столипінської аграрної реформи до революції 1917 року. Ці періоди переселенського руху містять і дрібніші етапи, що мають низку особливостей [1].

Інтенсивне заселення Приамур'я та Примор'я, у тому числі його південної частини – Південно-Уссурійського краю – східними слов'янами почалося в 60-х роках XIX ст. після приєднання цих земель до Росії, згідно з Айгунським (1858) і Пекінським (1860) договорами. Після того як Далекосхідний регіон став частиною Російської держави, усі найважливіші соціально-економічні процеси, що тут відбувалися, визначалися розвитком капіталізму в Росії в 60-х роках XIX – на початку XX ст. Характерною особливістю російського капіталізму була його здатність розвиватися «ушир» унаслідок існування неосвоєних територій на окраїнних землях. Однією з таких малозаселених окраїнних територій був Далекий Схід.

Переселенська політика царизму на різних етапах капіталістичного розвитку Росії була суперечливою й багато в чому визначалася мірою гостроти аграрної кризи в російському селі в кожен з періодів. У цілому 1905 року уряд намагався стримувати переселення, хоча певні позитивні кроки було все ж таки зроблено. Проте аж до відміни кріпосного права колонізація далекосхідної окраїни селянами відбувалася дуже повільно. З метою пришвидшення заселення південної частини Далекого Сходу Росії 26 березня 1861 року було прийнято «Правила для поселення росіян та іноземців у Амурській і Приморській областях Східного Сибіру», що надавали переселенцям низку пільг. Серед них: відвід вільних ділянок землі в тимчасове користування або в повну власність, виділення ста десятин землі для однієї сім'ї в безкоштовне користування на двадцять років. Були передбачені й інші пільги. Зокрема, переселенці могли додатково взяти землю у власність за ціною 3 руб. за десятину, упродовж перших двадцяти років від часу оселення вони звільнялися від державних повинностей і податків, а також протягом десяти наборів – від рекрутської повинності, а назавжди – від подушного податку. У січні 1882 року дію «Правил»

було продовжено на десять років, а після їх закінчення – на наступне десятиліття [2]. Ці «Правила», що впорядковували систему землекористування далекосхідного селянства, діяли до 1900 року, й усіх селян, що переселилися до цього часу, називали «старожиламистодесятинниками», або «старожилами».

З 1861 року почався перший етап селянської колонізації Далекого Сходу, що тривав до 1881 року. На першому етапі переселенського руху формування сільського населення відбувалося переважно з росіян – козачого й селянського стану. Саме вони в 1855–1861 роках заселяли береги Амуру. Перші українці – вихідці з числа державних селян, переселилися в Амурську область у 1861 році. Разом з росіянами з Єнісейської губернії вони заснували поселення Березівське, Богородське та Петропавлівське [3].

Незважаючи на те що переселятися доводилося за свій рахунок, селяни різних губерній Європейської частини Росії подавали сотні клопотань про переселення. Однак уряд, поділяючи побоювання великих поміщиків втратити дешеву робочу силу, стримував переселення селян. Загалом з 1861 по 1881 рік з Європейської Росії та Сибіру до Далекого Сходу прибуло 16 843 особи, з яких 30,2 % були козаками і 69,1 % – селянами. З 1861 по 1882 рік селяни заснували сто тридцять чотири селища [4]. Більшість із них (68,2 %) у цей період розселилися в Амурській області [5].

Переселення на схід країни мало, переважно, стихійний характер, урядова допомога була мізерною. Із Центральної Росії селяни добиралися до Далекого Сходу не менш ніж за два-три роки [6], іноді через різні причини оселяючись на півдорозі. Переселення відбувалося вкрай повільними темпами.

Недостатня заселеність Далекого Сходу стримувала освоєння цього краю та його економічний розвиток. Пустували великі земельні обшири. Водночас селяни центральночорноземних та малоросійських губерній потерпали від малоземелля.

На початку 80-х років XIX ст. бажання селян переселятися на вільні казенні землі зросло. Значна частина переселенців прибувала на нові місця самовільно. Остерігаючись розвитку «небезпечної рухливості й жебракування серед сільського населення», уряд призначив кримінальну відповідальність за незаконне переселення [7]. Заворушення селян, які посилилися в 70–80-х роках XIX ст., створили загрозу «чорного переділу». Це зумовило зміни в переселенській політиці цього періоду.

Отже, основними причинами, які викликали переселенський рух у 80-х роках XIX ст., були передусім соціально-економічні: гострота аграрних протиріч у Європейській Росії та спроба їх вирішити за рахунок переселення. Під впливом розвитку капіталізму й кризи аграрної політики, що назрівала, уряд вдався до низки поступок в організації селянського переселення на Далекий Схід, передбачаючи здійснення там державного контролю та регулювання.

У червні 1882 року уряд видав закон «Про переселення казенним коштом до Південно-Уссурійського краю» [8], згідно з яким, упродовж трьох років до цього регіону з губерній Європейської Росії мали переселятися морем щорічно по двісті п'ятдесят селянських сімей «з відшкодуванням усіх витрат на перевезення переселенців, забезпечення їх продуктами харчування й сільськогосподарським знаряддям та влаштування їхнього побуту на місцях оселення за рахунок казни» [9]. Переселенці отримали й низку інших пільг.

Неабияке значення для вирішення переселенського питання мало відкриття 1879 року морського сполучення між Одесою та Владивостоком. З 1883 року було організовано переправлення переселенців морем за цим маршрутом на суднах Добровільного флоту. У 1883–1885 роках за казенний кошт у такий спосіб переселилося сімсот п'ятдесят чотири сім'ї (4688 осіб). На їхнє переселення й оселення держава витратила понад мільйон рублів. 1886 року казеннокоштне переселення було зупинено. Поновили його лише в 1895–1899 роках, коли до Південно-Уссурійського краю було переселено 2331 особу обох статей [10].

Окрім переселення з наданням пільг, з 1884 року почався переїзд також і за власний кошт, згідно з «Правилами» від 26 березня 1861 року. Переселенцям надавалася можливість отримати позику до 600 руб. (що надалі була зменшена до 300 руб.) на тридцять три роки. Переселятися за власний кошт рекомендувалося заможним селянам. У цьому передусім виявлялася традиційна політика царизму, згідно з якою, з одного боку, намагалися зберегти дешеву робочу силу для поміщицьких господарств Росії, з другого, – витратити якнайменше коштів на освоєння окраїнних земель. Загалом упродовж 1883–1901 років до Південно-Уссурійського краю морем прибуло 55 208 осіб [11]. Вони розселилися в шістдесяти п'яти селищах Примор'я, з яких п'ятдесят чотири були новими.

Крім морського, здійснювалося й сухопутне перевезення (через Сибір залізницею й далі на конях), а також на плотах і суднах по річках Шилка й Аргунь, а далі по Амуру до Благовєщенська й Хабаровська. Цим шляхом з 1882 по 1891 рік на Далекий Схід переселилося 2100 сімей (11 608 осіб) [12].

З 1892 року темп переселенського руху до Далекосхідного регіону почав зростати, що було зумовлено широким селянським рухом у Росії, а також голодом, що повторювався в країні з 1891 року. Значний наплив переселенців на схід країни збігся з початком будівництва Уссурійської ділянки Транссибірської залізничної магістралі, а також уведенням в експлуатацію в цей період інших ділянок Транссиба та з 1902 року – Китайсько-Східної залізниці (КСЗ), яка з'єднала Примор'я (через Сибір) з європейською частиною країни.

Загальні підсумки переселенського руху на Далекий Схід упродовж перших сорока років пореформеного періоду такі: з 1861 по 1901 рік до краю прибуло 116 616 осіб, з них селян – 95 398 (81,8 %), козаків – 10 512 (9%), нехліборобського населення – 10 706 (9,2 %) [13]. Таким чином, у другій половині XIX ст. сільськогосподарська колонізація мала важливе значення.

Вступ Росії наприкінці XIX – на початку XX ст. у нову стадію розвитку зумовив значні зміни в житті країни. Російсько-японська та Перша світова війни, економічні кризи й революції 1905 і 1917 років, широкомасштабне будівництво залізниць, аграрна реформа – це ті основні моменти історії Росії, з якими збіглося найбільше в імперії переселення на схід країни.

Значний наплив переселенців у 80–90-х роках XIX ст., збільшення кількості населення Далекого Сходу дозволили уряду затвердити 22 червня 1900 року нові «Тимчасові правила для утворення переселенських ділянок в Амурській і Приморській областях» [14]. Якщо поселеним до 22 червня 1900 року селянам надавали стодесятинні земельні наділи («старожили-стодесятинники»), то ті, хто прибув пізніше, згідно з новими правилами, отримували тільки п'ятнадцять десятин «зручної» землі на кожного представника чоловічої статі («новосели»). Крім того, уряд створював численні перешкоди стихійному переселенському рухові. Було заборонено самовільне переселення, видання дозволів на переселення супроводжувалося різними формальностями, переселенці повинні були мати кошти на облаштування господарства на новому місці. Попри ці перепони, у 1901–1905 роках на Далекий Схід переселилося 49 048 осіб, у тому числі 44 320 селян. Сільське населення в цей період заснувало сто шістнадцять нових населених пунктів [15].

Нова велика переселенська хвиля огорнула Росію після 1906–1907 років. Це було пов'язано з початком дії столипінської аграрної реформи, основна мета якої полягала в насадженні приватного селянського землекористування. Для її здійснення передбачалося руйнування общини, впровадження відрубної та хутірної систем, переселення найбіднішої частини селян на малозаселені землі. Особливістю проведення столипінської реформи на Далекому Сході було не так руйнування общини, як масове переселення малоземельних і безземельних селян та здійснення внутрішньонадільного розмежування в господарствах селян-старожилів. Почалося наймасовіше переселення селян за всю історію освоєння Далекосхідного регіону. За умов столипінської політики Далекий Схід заполонила сільська біднота, основною причиною переселення якої було безземелля. З 1906 по 1916 рік на Далекий Схід прибуло 262 192 особи, у тому числі до Амурської області – 94 444 особи, до Приморської – 167 748 осіб. Переселенцями було засновано в Амурській області двісті тридцять два селянських селищ і козачих поселень, у Приморській – двісті вісімдесят шість. Середня кількість переселенців до Далекосхідного краю за рік в цей час була в 6,5 раза більшою, ніж за попередній період колонізації регіону (1861–1905) [16]. Переважно це було хліборобське селянське населення, що почало колонізацію малоосвоєних і найгірших за природними умовами частин Амурської та Приморської областей.

Регіональний склад східнослов'янського населення, що переселилося на Далекий Схід у період капіталізму, був досить строкатим. У 50–70-х роках XIX ст. в переселенському русі до цього краю брали участь переважно селяни із Центральночорноземного району, Середнього Поволжя, Північного Приуралля, Сибіру й почасти України. Це були переважно росіяни з двадцяти губерній і областей Європейської й Азійської Росії, а також українці та білоруси, хоча їх кількість на цьому етапі була незначною.

Починаючи з 80-х років XIX ст., значну увагу в переселенському питанні було приділено українським губерніям, передусім в Лівобережній Україні. Такий підхід був зумовлений низкою причин. У Лівобережній Україні (Чернігівська, Полтавська, Харківська губернії) до 80-х років XIX ст. посилилися деякі соціально-економічні та демографічні процеси, зокрема, пов'язані з малоземеллям і переселенням. Тут природний приріст населення зумовив значне скорочення земельних наділів. Була ще одна важлива причина. В українських губерніях, на відміну від центральних губерній, Росії було розповсюджено переважно подвірне землеволодіння, що дозволяло селянину продати в разі необхідності свою земельну ділянку, житлові й господарчі споруди, інвентар. Завдяки урядовим позикам і земельним пільгам на ці кошти можна було підняти господарство на новому місці, якщо не всьому селянству, то значній його частині.

Можливість морських перевезень з Одеси до Владивостока значною мірою сприяла зростанню переселень українських селян. З 26 049 осіб, які переселилися на Далекий Схід у 1888–1891 роках, 17 165 осіб (65,9 %) були вихідцями з українських губерній [17]. Щоправда, їх кількість у різних районах Далекосхідного регіону відрізнялася. В Амурській області уродженці України становили 46,5 % усіх переселенців (4 977 осіб). Особливо багато українців прибуло сюди з Полтавської губернії (3347 осіб, або 31,3 %) [18]. Значно більше українців переселилося до Південно-Уссурійського краю. Серед них переважали вихідці з Чернігівської (11 360 осіб, або 74 %) і Полтавської (2295 осіб, або 15 %) губерній Лівобережної України (13 604 особи, або 89,2 %). З Харківської губернії було найменше переселенців (39 осіб). Вихідців з решти районів налічувалося 10,8 % від кількості всіх прибулих до Південно-Уссурійського краю [19].

Серед селян у цей період переважали білоруси, росіяни й українці (79,4 % від загальної кількості переселенців). Основний потік складався із селян з українських губерній (75,5 %). На другому місці – представники Білорусії (10,5 %), на третьому – Центральнохліборобського району (8,1 %). Вихідці з решти регіонів Російської імперії становили 5,9 % селян-переселенців, що осіли на Далекому Сході. Так, у 1892–1900 роках до Амурської області з України прибуло 59,6 % селян, з Білорусії – 19,3 %, із Центральнохліборобського району – 15,4 %, з решти областей – 11,7 %; до Приморської області – відповідно 91,8 %, 3,9 % та 1,7 % [20]. Кількість переселенців з українських губерній зросла, порівняно з періодом 1882–1891 років, на 9,6 %.

Упродовж наступних передреволюційних років кількість українців у переселенському потоці на Далекий

Схід залишалася значною. У цілому з 1859 по 1913 рік лише з Чернігівської, Київської та Полтавської губерній вирушило до Амурської області 7678 сімей (28,85 % від загальної кількості переселених до області за цей період, у тому числі 19,2 % – уродженці Полтавської губернії). У Південно-Уссурійському краї серед прибулих упродовж зазначеного періоду 22 122 сімей старожилів і новоселів вихідці з губерній України переважали (69,95 %). Серед вихідців з України (15 475 сімей) переважали уродженці Чернігівської губернії (40,8 %). Великою була частка переселенців з Київської (26,2 %), Полтавської (22,5 %) губерній; менше були представлені вихідці з Харківської (12,2 %), Волинської (5,0 %), Кам'янець-Подільської (2,0 %), Катеринославсько-Таврійської (1,3 %) губерній. Серед них переважали українці (81,26 % від загальної кількості селян-переселенців до Південно-Уссурійського краю) [21].

Таким чином, наведені дані засвідчують, що селянське населення південної частини Далекого Сходу в 60-х роках XIX – на початку XX ст. формувалося переважно зі східних слов'ян, а серед них – передусім з вихідців з України, менше – з Білорусії та Росії. Ми говоримо про «вихідців» і «уродженців» з того чи іншого материнського регіону не випадково. Етнічний склад Білорусії, Росії та України досить строкатий і репрезентований, як побачимо далі, не лише представниками корінної нації (білорусами, росіянами, українцями), але й історико-етнографічними групами того чи іншого народу, а також нащадками змішаного населення. На жаль, переписи населення, що здійснювалися в дореволюційній Росії, або зовсім не враховували національної ознаки, або всіх східних слов'ян позначували одним терміном – «русские». Це перешкоджає виділенню в матеріалах офіційної статистики власне білорусів, росіян і українців. Зробити це можливо лише на основі матеріалів польових етнографічних досліджень, вивчаючи сім'ї перших поселенців або їх нащадків у конкретних населених пунктах.

Регіональний склад українців Далекого Сходу досить різноманітний. Розглянемо це на прикладі Примор'я (Південно-Уссурійський край), де, як уже зазначалося, частка уродженців України була досить великою. Дані публікацій і польових матеріалів авторки запропонованої статті свідчать про перевагу як старожилів, так і новоселів у поселеннях Південно-Уссурійського краю (вихідців з Чернігівської, менше – з Київської та Полтавської губерній).

Наші польові дослідження дали можливість виявити цілу низку особливостей (у говірці, матеріальній і духовній культурі) серед уродженців кожної української губернії, а іноді й менших її частин, у результаті чого їх можна розглядати як представників певних локальних груп, що мали свої культурні особливості.

Наскільки значними можуть бути регіональні й етнічні відмінності між вихідцями з деяких (навіть сусідніх) повітів, а часто й сіл, розглянемо на прикладі Чернігівської губернії. Важливо, що переселенці-«чернігівці» прибули з усіх п'ятнадцяти повітів губернії, неоднорідних в етнічному плані. Тут, як відзначав один з дослідників: «…окрім малоросійського населення, що становить більшість, у південній частині губернії трапляються великі території, заселені великоросами та білорусами» [22]. До північних і північно-західних регіонів Чернігівської губернії належали Суразький, Мглинський, Новозибківський і Стародубський повіти. У них поряд із компактними групами власне українців, росіян і білорусів проживали білоруси-литвини (історико-етнографічна група білорусів), а також етнічно змішане населення, у якого в побуті, матеріальній і духовній культурі можна простежити риси і російської, і української, і білоруської культур, а також культури прибалтійських народів. Вплив останніх пов'язаний, імовірно, не лише з територіальним сусідством, але і з тим, що в окремі періоди XV–XVI ст. Чернігівщина перебувала під владою литовських і польських князів [23].

Ця етнічна та регіональна строкатість уродженців українських губерній була «перенесена» й до Примор'я. Тут зближенню різних народів, локальних та етнічних груп сприяли не лише шлюбні контакти, але й територіальні зв'язки, як в одному населеному пункті, так і в межах волості, повіту. Насамперед ідеться про сусідські та шлюбні зв'язки в межах переселенських селищ, що їх заселяли царські чиновники, зазвичай, представниками різних народів й уродженцями різних губерній етнічної батьківщини. Розглянемо це на прикладі Чернігівської волості, розташованої в центрі Південно-Уссурійського краю. Південна частина території волості охоплювала плодючі землі Приханкайської низовини, північна – передгір'я хребта Сихоте-Алінь. Географічні умови цього краю дещо нагадували ті, які були властиві для північних повітів України.

За даними польових досліджень, заселення Чернігівської волості Примор'я почалося у 80-х роках XIX ст. Більшість поселень заснували селяни з різних українських губерній. Так, населення с. Дмитрівка (1887) [24] формувалося переважно з уродженців трьох українських губерній – Чернігівської, Київської та Полтавської. З Чернігівської губернії селянські сім'ї прибували з таких повітів і сіл: Борзнянського (Красилівка, Красностав, Оленівка, Прачі, Шаповалівка, Шатилівка, Холми, Ядути), Городнянського (Зліїв), Лубенського (Попівка), Козелецького (Копті, Козари), Конотопського (Великосамбур, Гайворон, Крапивки, Підлинне, Рябуха, Самбур, Соснівка), Кролевецького (Мутин, Мутичі, Спаське), Сосницького (Данилівка), Суразького (Ляличі) і Остерського (Димирка, Копачі). Компактною групою приїхали до цього села і «полтавці» – із Зіньківського (Байкалов), Лубенського (села невідомі), Прилуцького (хутір Іценко, Турівка) і Роменського (Бобрик, Миколаївка) повітів, а також із сіл Товкачі й Черевки (повіти невідомі). Уродженці Київської губернії прибули з Васильківського (села невідомі) і Таращанського (Войкове) повітів, а також із с. Вільхівка (повіт невідомий). Переселилися до Дмитрівки й окремі сім'ї з Кам'янець-Подільської, Київської та Харківської губерній [25].

Село Монастирище (1887) також заселялося переселенцями з різних губерній України. Зокрема, з

Полтавської губернії прибули сім'ї з таких поселень та повітів: Гадяцького (Сватки, Синевка), Кременчуцького (села невідомі), Лохвицького (Андріївка), Переяславського (Черевки), Пирятинського (Вечірки, Витовці) і Роменського (Біловод, Москалівка, Хмилі). Другою компактною групою, що брала участь у заснуванні с. Монастирище, були уродженці Чернігівської губернії: Глухівського (Некрасівка), Козелецького (Хрещате), Кролевецького (Заболотне, Камінь) і Ніжинського (Андріївка, Махловці, Монастирище, Томашівка) повітів. Кілька сімей у цьому селі були уродженцями Київської (Михайлівка Таращанського повіту) і Харківської губерній.

Засновниками с. Халкідон (1888) були дві сім'ї старовірів, які в кінці 70-х років XIX ст. переселилися в тайгові райони. Тому першопоселенцями цього села вважають українців Полтавської губернії, меншою мірою – Чернігівської. Уродженці Полтавської губернії прибули з Гадяцького (Буди, Велюльки, Синявка, Понятівка), Золотоніського (Бездор), Кременчуцького (Василівка), Пирятинського (Прихідьки) і Прилуцького (Іванівці, Краловиця, Млатинці, Осинівка, Петрушки, Плотниця, Синильки, Тильківка, Толкачівка) повітів. Назви деяких повітів не вдалося визначити, з'ясовано лише найменування поселень і волостей «полтавців»-переселенців: с. Підставки Борківської волості, с. Куржики Тамбовської волості, с. Єрки Кибинської волості, с. Козилянське Сокольської волості, Івашевська волость (поселення невідомі); селища Бобри, Богдани, Воповка, Іванківці, Каліково, Ківоленя, Колишники, Мутиха, Сванка, Синьки, Синявка, Фальковичі, Шуруб і хутори Галкин, Ківоленя (волості невідомі). Другу компактну групу першопоселенців с. Халкідон утворили уродженці різних повітів Чернігівської губернії – Борзнянського (Шаповалівка), Глухівського (Курилівка, Ігнатівка), Козелецького (Боровці, Гладке, Казада), Конотопського (Гайворон, Мутин, Підлинне), Кролевецького (Алтинівка, Витятка, Лушники, Мутій, Рибкине), Озерського (Бурзинське) і Чернігівського (Мурав'ї, Чернігівка). Деякі сім'ї приїхали із селищ Аршанівка, Бобровці, Бурківка, Буряківка, Бутурганське, Локтя, Шапрани, Черновиці (повіти невідомі). Наприкінці XIX – на початку XX ст. до с. Халкідон прибуло декілька сімей з Київської губернії – з Васильківського (Підав і Четуги, хутір Сулимів), Звенигородського (Озерки), Канівського (Сари) і Конотопського (Гайворон, Гута) повітів, а також із сіл, що входили до повітів, назви яких встановити не вдалося (Бузівка, Оситижки, Приборськ, Тамбовка).

Серед засновників с. Меркушівка (1896) переважали колишні мешканці Чернігівської та Полтавської губерній. Вихідці з Чернігівської губернії були представлені уродженцями кількох повітів: Борзнянського (Адамівка, Красностав, Ядуни), Кролевецького (Лохня, Мутин, Погрібки), Стародубського (Таврика), Конотопського та Суразького (села не з'ясовано). «Полтавці» прибули з Гадяцького (Беноченківка), Лубенського (Крутик), Пирятинського (Усівка), Прилуцького (Ряски) і Хорольського (Орликівщина) повітів. Декілька сімей приїхали з Київської губернії.

Селище Снігурівка (1898) одночасно заселялося уродженцями Полтавської та Київської губерній. «Кияни» прибули з Таращанського повіту (Звишняг, Карапиші, Михайлівка, Гостра Могила, Титово). Одними із засновників Снігурівки були уродженці Полтавської губернії – брати Охвати. Вулицю, на якій вони оселилися, сьогодні називають «Охватовщина». Іншу вулицю, де також осіли переселенці-«полтавці» із селищ Перекопівка та Черепки (повіти не вказано) й дотепер називають «Полтавщина».

1899 року в Чернігівській волості утворилося одразу два населених пункти – Алтинівка та Вассианівка. Першоселенці Алтинівки представлені компактними групами уродженців Полтавської, Чернігівської губерній, менше – Київської. Так, з Полтавщини у 80–90-х роках XIX ст. і на початку XX ст. прибули селяни з Роменського (Волошівка) і Гадяцького повітів, а також із с. Біловод (повіт не вказано). Першими у Вассианівці облаштувалися білоруси-литвини. Дещо пізніше сюди прибули українці з Київської губернії. Вони поселилися на окремій вулиці, яку досі селяни називають «Київщина». Згодом до цього села приїхали вихідці з Полтавської та Київської губерній.

1900 року уродженці с. Ображіївка Новгород-Сіверського повіту Чернігівської губернії заснували в Чернігівській волості Південно-Уссурійського краю село з аналогічною назвою – Абражіївка. Тут оселилися й представники Ніжинського (Ваганичі) та Суразького (Ляличі) повітів Чернігівської губернії, а також уродженці сіл Подставка, Риморівка, Яцик Полтавської губернії й Конівка Київської губернії (повіти невідомі).

Розглянемо склад населення одного із селищ Чернігівської волості – с. Вадимівка, заснованого 1903 року уродженцями Чернігівської (Головенка, Ільїнка, Нове Місце, Ядути – Борзнянського повіту; Петруші, Убіжичі – Городецького; Кисле – Городнянського; Камінь, Мутин, Спаське – Кролевецького; Копті – Козелецького; Курінь – Конотопського; Духновичі – Стародубського; Глухівка, Миновки – Суразького) та Полтавської (Капустинці – Гадяцького повіту; Каладинці – Лубенського; Леляки, Рибці – Прилуцького) губерній.

Попри таку строкатість складу першопоселенців навіть окремих населених пунктів, що поповнювався впродовж наступних років новими групами українців та представників інших східнослов'янських народів, у Примор'ї можна виділити окремі поселення, де колись переважали вихідці з українських губерній. Так, уродженці Чернігівської губернії переважали серед населення в селах Спаської (Бусівка, Гайворон, Дубівське, Духівське, Зеленівка, Калинівка, Крондштадтка, Нахимівка, Нововолодимирівка, Соснівка), Сучанської (Голубівка, Душкино, Казанка, Новицьке, Перетино, Унаші, Фролівка, Ястребівка), Цемухінської (Майхе, Многоудобне, Новохатуничі, Харитонівка), Чернігівської (Абражіївка, Вадимівка, Дмитріївка, Меркушівка, Монастирище, Чернігівка) та Чугуївської (Чугуївка) волостей. Також у більшості перерахованих селищ мешкали уродженці (або їх

нащадки) також із Полтавської губернії, які переважали в селах Зеньківка, Комарівка, Хвалинка Спаської волості; Халкідон Чернігівської; Олексіївка й Новоселище Ханкайської.

У сс. Славинка й Тетянівка Спаської волості поселилися компактні групи вихідців із Волинської губернії. Уродженці Київської губернії переважали в селах Успенської (Афанасівка, Рунівка, Степанівка) і частково Чернігівської (Снігурівка) волостей.

Дореволюційне селянство (передусім українського походження) дало багато назв населеним пунктам Південно-Уссурійського краю [26]. Це топоніми, запозичені переселенцями з місць їх виселення або утворені за назвами вихідних волостей, повітів, губерній:

Топоніми, «перенесені» з місць виселення

Чернігівська губернія:

Борзнянський повіт: Комарівка, Прохори, Вишнівка;

Городецький повіт: Петрівка, Новохатуничі (від Хатуничі);

Конотопський повіт: Гайворон, Соснівка;

Кролевецький повіт: Спаське (м. Спаськ-Дальній), Алтинівка;

Ніжинський повіт: Монастирище;

Новгород-Сіверський повіт: Ображіївка;

Новозибківський повіт: Бровничі, Кам'янка;

Стародубський повіт: Лужки;

Суразький повіт: Голубівка, Новицьке, Унаші, Многоудобне (від Удобне), Гордіївка, Ляличі, Ширівка, Стругівка;

Чернігівський повіт: Петруші, Мурав'ї.

Полтавська губернія:

Гадяцький повіт: Семенівка, Чернишівка;

Золотоніський повіт: Вознесенка;

Кобеляцький повіт: Комарівка, Лучки, Китай-Город;

Константиноградівський повіт: Староварварівка, Нововарварівка (від Варварівка), Миколаївка, Попівка, Дмитріївка (від Дмитрівки), Рунівка (від Руновщина), Чернятино;

Пирятинський повіт: Яблунівка, Антонівка;

Полтавський повіт: Попівка;

Прилуцький повіт: Стара Дівиця і Нова Дівиця (від Велика Дівиця і Мала Дівиця);

Роменський повіт: Константинівка;

Хорольський повіт: Іванівка.

Топоніми, утворені за назвами волостей, повітів, губерній

Київська губернія: Київка;

Кневичанська волость: Кневичі.

Полтавська губернія:

Хорольський повіт: Хороль;

Зеньківський повіт: Зеньківка;

Прилуцький повіт: Прилуки;

Роменський повіт: Ромни.

Чернігівська губернія:

Глухівський повіт: Глухів;

Ніжинський повіт: Ніжино і Новоніжино;

Чернігівський повіт: Чернігівка;

Кролевецький повіт: Кролевець;

Суразький повіт: Суражівка.

Харківська губернія: Харково, Харківка.

Таким чином, аналіз польових матеріалів і деяких опублікованих джерел засвідчує, що в дореволюційний період у сільських районах південної частини Далекого Сходу мешкало чимало не лише вихідців із губерній України, але й власне українців. І якщо в селянських селищах Приамур'я переважали росіяни, то в Примор'ї (у Південно-Уссурійському краї) – українці. Росіяни інтенсивніше почали прибувати в сільські райони Примор'я вже за радянської влади.

Однак нагадаємо, що склад переселенців до Південно-Уссурійського краю свідчить про значну строкатість їхніх регіональних і етноісторичних коренів. У Примор'ї, за умов, коли в одному селі оселялися не лише представники різних, хоча й спільних за своїм генетичним корінням східнослов'янських етносів, але і їхніх історико-етнографічних та регіональних груп, порівняно швидко відбувалося змішування росіян, українців і білорусів. Територіальні, шлюбні й виробничі контакти, соціально-економічні та культурні умови розвитку краю, його інтенсивна урбанізація, політика царського уряду, що не розвивала національну культуру й мову неросійських народів та низка інших причин зумовили втрачання багатьма нащадками першопоселенців-українців своєї рідної мови та багатьох елементів традиційної культури.

Розглянемо деякі елементи цих процесів, проаналізувавши демографічну ситуацію в окресленому регіоні Росії.

Розвиток сім'ї та сімейно-шлюбних стосунків селян-українців південної частини Далекого Сходу в дореволюційний період безпосередньо був пов'язаний з особливостями формування населення регіону, його етнічним і регіональним складом, соціально-економічним станом, соціально-демографічною структурою. На структурі селянської сім'ї в другій половині XIX – на початку XX ст. позначилися соціально-економічні й демографічні умови регіону. Це виявлялося як у формуванні молодої сім'ї, віці тих, що брали шлюб, так і в розвитку вже сформованої сім'ї, її кількості, складі, співвідношенні великих і малих розділених сімей. Одним з негативних факторів, що впливали на селянську сім'ю в зазначеному регіоні, був дефіцит жінок серед усіх прошарків суспільства. Особливо це позначалося на селянстві, оскільки їхні господарства завжди базувалися на статево-віковому розподілі праці.

Бракувало жінок і через декілька десятиліть після початку освоєння Далекосхідного регіону. Так, за даними Ф. Ф. Буссе, який завідував переселенням до Південно-Уссурійського краю, серед переселених сюди в 1883–1892 роках 16 749 осіб чоловіки становили 53,63 %, жінки – 46,3 %. На 100 чоловіків припадало 90 жінок, тобто на 12 % менше від середнього показника по всій Росії [27]. Це пояснюється тим, що більшість сімей зважувалися на переселення, зазвичай, тоді, коли в них переважали чоловіки. Сини не лише забезпечували господарство робочою силою, але й були більше до нього прив'язані, аніж дочки, які, взявши шлюб, залишали родину. До того ж спе-

цифічні природні умови Далекого Сходу (розорювання цілинних земель, необхідність корчування тайги) вимагали чоловічої праці. Уряд спочатку також вважав, що з метою посиленого розвитку хліборобства на далекосхідних землях сюди варто переселяти сім'ї переважно з дорослим чоловічим населенням. Ці фактори визначали перевагу чоловіків серед сільського населення краю. За даними Першого загального перепису населення Російської імперії, на 1 січня 1897 року з 55 875 селян найчисельнішої в регіоні Південно-Уссурійської округи жінки становили 34 % (19 339 осіб) [28].

Нерідко переселенці сватали дітей під час морської подорожі на шляху з Одеси до Владивостока, а з прибуттям туди одразу їх одружували. Особливо це було характерно для переселенських казеннокоштних партій 1883 й 1884 років. Але вже переселенці 1885 року прагнули видавати дівчат заміж не за чоловіків своєї партії, а за попередніх переселенців, селян-старожилів. Селяни наступних переселенських партій вже знали про брак жінок на Далекому Сході. Відомо їм було й те, що селяни-старожили прагнули одружувати своїх синів і були щедрі на подарунки та суттєву матеріальну допомогу батькам нареченої. Були випадки, коли селяни-старожили надавали своїй новій рідні – новоприбулим переселенцям – допомогу не лише у формі порад, пов'язаних з господарством, і пояснень місцевих природних умов, але й матеріально. За угодою між батьками наречений міг повернути майбутньому тестю витрати на переїзд нареченої з Одеси до Владивостока й дарував хату, худобу, виорану землю, нові посіви, а інколи й гроші.

Диспропорція в статевому складі населення швидко далася взнаки. Щоб заохотити притік жінок, було вирішено оплачувати сім'ї за рахунок казни переїзд кожної жінки пропорційно до кількості представників чоловічої статі в родині. Так, у квітні 1896 року з Одеси до Владивостока на пароплаві «Кострома», який переправляв переважно переселенців-чоловіків, було відправлено за державний рахунок шістдесят дві жінки, за проїзд яких держава сплатила 5175 руб, у травні того самого року на пароплаві «Володимир» відбули до Владивостока сорок чернігівських жінок (за проїзд сплачено 3420 руб.); у липні на пароплаві «Новгород» – дев'яносто три жінки з-поміж полтавських і київських переселенців було відправлено також за казенний кошт. За рахунок казни відправлялися жінки майже з кожної партією морських переселенців і в 1897–1898 роках [29].

Дефіцит жінок у Далекосхідному регіоні визначав і демографічну поведінку чоловіків – вони брали за дружин не лише дівчат віком п'ятнадцяти-шістнадцяти років і старших, але й усіх вдів та одиначок з дітьми, навіть тих, яким було за п'ятдесят. Брак наречених призводив до того, що селяни прагнули оженити своїх синів якнайраніше. Інакше шанси на створення власної сім'ї та господарства в них знижувалися.

Навіть селяни-старожили готові були викласти чимало коштів за можливість оженитися. У кінці XIX ст. в селах біля оз. Ханка в Південно-Уссурійському краї за наречену її батькам віддавали 100 руб. Однак не усіх селян приваблював матеріальний зиск. Деякі з них, наприклад, Прокіп Легкий, який прибув у 90-х роках XIX ст. з Таращанського повіту Київської губернії до села Нова Дівиця біля оз. Ханка, робили інакше. Прокіп не став брати гроші за своїх дочок-наречених, а висунув женихам такі умови: «Мої дочки – не товар, а якщо хочете допомогти мені як майбутньому тестю закріпитися на землі, то повиорюйте й засійте кожен по одній десятині землі. І я подивлюся: які з вас будуть господарі». Парубки з радістю погодилися, тому що ця робота коштувала всього декілька рублів.

Брак дівчат-наречених відчувався протягом усього дореволюційного періоду. З відкриттям Китайсько-Східної залізниці та зі встановленням на початку XX ст. регулярного залізничного сполучення між Далеким Сходом і центром Росії дехто з молодих чоловіків Південно-Уссурійського краю, для яких не вистачало наречених у Примор'ї, їздив одружуватися в Україну. Син уже згаданого Прокопа Легкого, Селивон, разом із двома іншими хлопцями з Нової Дівиці, 1906 року вирушив із цією метою до Київщини в те село, звідки в кінці XIX ст. переселився з батьками до Південно-Уссурійського краю. Парубки збиралися не лише оженитися, але й привезти з України наречених «на замовлення» , тобто наречених для хлопців зі свого та навколишніх сіл. Гроші на сватання таких наречених і їхній проїзд з України давали батьки тих, хто хотів оженитися. Чимало плакали в Україні, коли виряджали молодих дівчат на далекий «Зелений Клин» (так називали південну частину Далекого Сходу українці), і скільки радості було в Примор'ї. Від'їжджали парубки за нареченими пізньої осені, після жнив, а поверталися з молодими дружинами та нареченими для друзів весною. Зустрічати їх виїжджало все село.

Таким чином, непроста ситуація з дівчатами-нареченими в нових освоєних районах на сході країни значно впливала на умови створення селянських сімей і формування демографічного потенціалу. Неабияке значення в цих процесах мала й демографічна поведінка, яка передбачала також ставлення селянства до шлюбу й до відтворення населення. Традиційні норми такої поведінки завжди були узгоджені з умовами селянського життя й становили невід'ємну частину ціннісних орієнтацій, що регламентували всі аспекти поведінки російського селянина та представників інших прошарків. Менталітет далекосхідного селянина в питаннях шлюбу та сім'ї майже не відрізнявся від менталітету російського сільського мешканця. Він формувався впродовж століть і з'явився на Далекому Сході разом з іншими традиціями селянського життя, пов'язаними з господарським устроєм, сімейним побутом, матеріальною та духовною культурою.

Шлюбна та репродуктивна поведінка східнослов'янського селянина у XIX – на початку XX ст. визначалася його поглядами на шлюб, сім'ю та дітей [30]. Ці погляди відображали не лише етичні норми й норми звичаєвого права, але й низку соціально-економічних

факторів, серед яких найважливішими були такі: неможливість існування селянського господарства поза родиною; висока дитяча смертність; незабезпечування общиною та державою батьків у старості; релігійний характер норм селянської поведінки та ін.

Якщо підсумувати погляди східнослов'янських селян-переселенців на Далекий Схід, то в найзагальнішому вигляді можна відзначити таке: *шлюб і шлюбні діти – свята справа. Православна людина повинна мати і сім'ю, і дітей. Холостяцтво є аморальним. У будь-який спосіб перешкоджати зачаттю й народженню дітей – великий гріх, бо діти – Божа благодать. Їх має народжуватися стільки, скільки Бог дав («Бог дав, Бог взяв»). Розривання шлюбу неможливе, але у випадку смерті чоловіка чи дружини, якщо важко господарювати й піднімати дітей, другий шлюб є бажаним і корисним.* До третього шлюбу ставилися упереджено. У цілому ці погляди формували соціально-психологічну модель демографічної поведінки селянства, яка передбачала такі основні складові, як шлюб, розлучення, вдівство, повторні шлюби, народжуваність та ін.

Шлюб, згідно з розумінням селянина, – головна умова порядності людини, його матеріального добробуту й суспільного визнання. Неодружений селянин, зазвичай, не міг отримати земельного наділу. Молода селянка, за усталеними традиціями і своїм світовідчуттям, також не уявляла себе поза власною родиною і завжди надавала перевагу заміжжю, а не дівоцтву. Не менш важливим було й те, що селянське господарство могло нормально функціонувати лише за наявності в ньому жіночих і чоловічих рук, оскільки воно ґрунтувалося, про що вже йшлося, на статево-віковому розподілі праці.

Негативне ставлення селян до холостяцького життя зумовило й високі показники одружуваності в російських, у тому числі далекосхідних, селах. За традицією, брали шлюб у досить ранньому віці: дівчина у п'ятнадцять-шістнадцять і хлопець у вісімнадцять років. Причиною прагнення оженити парубка (щойно він досяг повноліття) було бажання його батьків мати в сім'ї додаткові робочі руки невістки. У родині нареченої, де також цінували робочу силу, економічні інтереси посилювалися іншими: острахом, що наречена «у дівках засидиться», а найбільше побоювалися, «що дівка до шлюбу згрішить». Це не лише збезчестить сім'ю, але й створить ситуацію неможливості її шлюбу у своєму етнічному та конфесійному середовищі. У деяких районах Далекого Сходу така дівчина могла створити сім'ю лише з китайцем. Але головне, ранні шлюби майже скрізь у Росії були поширені здавна, вони були елементом звичаєвого сімейного права. Найбільш ранніми вони були в сільськогосподарських губерніях і найбільш пізніми – у промислових.

У далекосхідних селянок майже не було обмежень щодо кількості дітей у родині, більшість із них не робили абортів та не використовували протизаплідних засобів. Народжували переважно від п'яти до п'ятнадцяти дітей з інтервалами між пологами 2,5 роки. Цей проміжок був пов'язаний зі звичаєм годувати дитину материнським молоком упродовж «двох великих постів», а іноді протягом усього періоду лактації.

Необхідність у великій народжуваності була зумовлена як економічними, так і соціальними інтересами. По-перше, існувала висока дитяча смертність. По-друге, діти в селянській сім'ї – це необхідність, бо подорослішавши, сини ставали міцною опорою в сім'ї не лише як працівники, але і як особи, що мають право одержання наділу землі. Діти починали рано допомагати по господарству: у полі – із семи-восьми років, а доглядали дітей, випасали худобу та птицю іще молодші. «Роботні діти – батькові хліби», – казали селяни. Натомість бездітних батьків у глибокій старості очікували злидні. За етичними й правовими нормами, що діяли в общині, син мав утримувати старих батьків, а дочка – доглядати й допомагати матеріально. За відсутності дітей усиновлювали чужих, а якщо були лише дочки, брали до родини зятів («приймаків»). Усиновлення відбувалося обов'язково на вимогу сільської громади: прийнятих дітей вважали рідними. Інакше було з позашлюбними дітьми. Ті діти, що народилися у вдови або дівиці й не були узаконеними в наступному шлюбі, вважалися незаконнонародженими. Жінку, що народила поза шлюбом, суворо осуджувала як своя сім'я, так і община. Нерідко така жінка мусила іти геть із села. Тяжкою була й доля незаконнонароджених дітей. З них насміхалися й кривдили не лише родичі, але й односельці, особливо однолітки. За такого ставлення до незаконнонароджених у Європейській частині Росії їх було не більше 3 %, а в сільській місцевості ще менше.

Аналогічна ситуація була й на Далекому Сході, але тут на перших етапах заселення краю незаконнонароджених дітей було більше, ніж у Росії. Так, 1873 року в Приморській області нараховувалося 9,17 % незаконнонароджених дітей. На півдні Далекого Сходу частка таких дітей була вищою в промислових та північних районах, де було більше поселенців, і знижувалася в сільськогосподарських. У Приморській області в 1895–1897 роках частка позашлюбних дітей коливалася в таких межах: у Південно-Уссурійському краї від 0,47 % до 1,4 %, у Хабаровському – від 4,16 % до 5,55 % [31].

Таким чином, демографічна поведінка східнослов'янського, у тому числі й українського, селянства Далекого Сходу загалом не відрізнялася від аналогічної поведінки в Європейській Росії, хоча й мала низку особливостей.

У цілому специфічні умови життя, відірваність від рідної місцевості, відмінне від попереднього національне, регіональне і, частково, конфесійне оточення, своєрідна етнодемографічна історія та низка інших причин здійснили значний вплив на всю культуру українських переселенців Далекого Сходу, їх побут, самосвідомість, традиції і визначили шляхи розвитку етнокультурних процесів сучасного періоду.

Примітки

[1] *Рыбаковский Л. Л.* Население Дальнего Востока за 150 лет. – М., 1990. – С. 46–47; *Осипов Ю. Н.* Переселение крестьян в Приморье в 1861–1917 гг. // Исторический опыт освоения восточных районов России: Тез. докл. и сообщ. междунар. науч. конф. – Владивосток, 1993. – Кн. 3. – С. 180–182.

[2] *Осипов Ю. Н., Сергеев О. И.* Сельско-хозяйственное освоение Приамурья и Приморья во второй половине XIX в. // Хозяйственное освоение русского Дальнего Востока в эпоху капитализма. – Владивосток, 1989. – С. 68.

[3] *Кабузан В. М.* Дальневосточный край в XVII – начале XX вв. (1640–1917). Ист.-демогр. очерк. – М., 1985. – С. 63, 64.

[4] Крестьянство Дальнего Востока СССР XIX–XX вв. – Владивосток, 1991. – С. 32.

[5] РГИА, ф. 391, оп. 5, д. 562, л. 277; *Шперк Ф.* Россия Дальнего Востока // Зап. ИРГО. – СПб., 1885. – Т. 14. – С. 495.

[6] *Буссе Ф. Ф.* Переселение крестьян морем в Южно-Уссурийский край в 1883–1893 гг. – СПб., 1896. – С. 25.

[7] *Брусникин Е. М.* Переселенческая политика царизма в конце XIX века // Вопросы истории. – 1965. – № 4. – С. 28.

[8] Сборник главнейших официальных документов по управлению Восточной Сибирью. – Иркутск, 1883. – Т. 2. – Вып. 2. – С. 134–138.

[9] *Унтербергер П. Ф.* Приморская область. 1856–1896 гг. – СПб., 1900. – С. 75, 76.

[10] *Аргудяева Ю. В.* Крестьянская семья у восточных славян на юге Дальнего Востока России (50-е годы XIX в. – начало XX в.). – М., 1997. – С. 24.

[11] *Кабузан В. М.* Дальневосточный край в XVII – начале XX вв. – С. 97.

[12] РГИА, ф. 391, оп. 5, д. 562, л. 277, 317.

[13] История Дальнего Востока СССР в эпоху феодализма и капитализма (XVII в. – февраль 1917 г.). – М., 1991. – С. 239.

[14] Обзор земледельческой колонизации Амурской области. – Благовещенск, 1913. – С. 126.

[15] Крестьянство Дальнего Востока СССР XIX–XX вв. – С. 77, 78.

[16] Там само. – С. 86.

[17] Там само. – С. 36.

[18] *Аргудяева Ю. В.* Крестьянская семья у восточных славян… – С. 28.

[19] Крестьянство Дальнего Востока СССР XIX–XX вв. – Владивосток, 1991. – С. 37.

[20] *Аргудяева Ю. В.* Крестьянская семья у восточных славян… – С. 29.

[21] *Аргудяева Ю. В.* Крестьянская семья украинцев в Приморье (80-е годы XIX в. – начало XX в.). – М., 1993. – С. 32, 33; *Аргудяева Ю. В.* Крестьянская семья у восточных славян… – С. 34, 35.

[22] Описание Черниговской губернии. Сост. А. А. Русовым. – Чернигов, 1898. – Т. 2. – С. 1.

[23] *Любавский М.* Областное и местное управление Литовско-Русского государства ко времени издания первого Литовського статута. – М., 1892. – С. 289, 290.

[24] У дужках наведено дати утворення селищ.

[25] Детальніше про етнічну історію українців Примор'я див.: *Аргудяева Ю. В.* Крестьянская семья украинцев в Приморье… – С. 16–49.

[26] *Аргудяева Ю. В.* Путешествующие топонимы // Филология народов Дальнего Востока (Ономастика). – Владивосток, 1977. – С. 37–44.

[27] *Буссе Ф. Ф.* Переселение крестьян морем… – С. 31.

[28] Первая всеобщая перепись населения Российской империи 1897 года. – СПб., 1899. – Т. 76. – Приморская область. Тетрадь 1. – С. 40–42.

[29] РГИА ДВ, ф. 702, оп. 5, д. 526, л. 134, 137, 139, 191, 194, 203, 231, 233, 237, 249.

[30] *Миронов Б. Н.* Традиционное демографическое поведение крестьян в XIX – начале XX в. // Брачность, рождаемость, смертность в России и СССР. – М, 1977. – С. 83.

[31] *Аргудяева Ю. В.* Крестьянская семья у восточных славян… – С. 140.

Переклад Наталії Гаврилюк